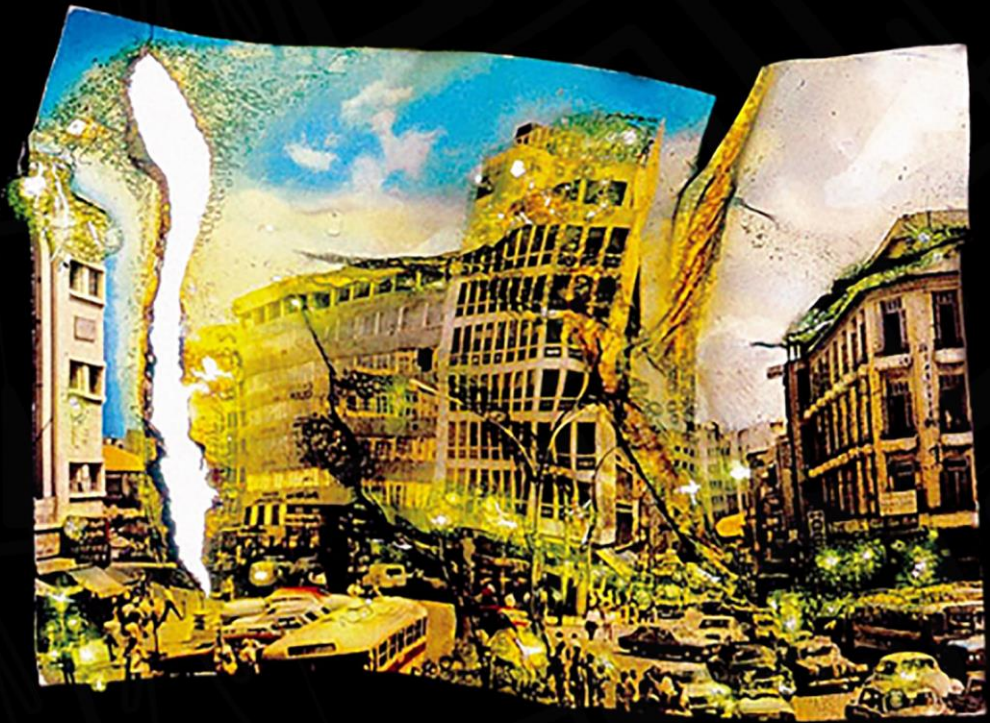


گاهنامه علمی-تخصصی سره
انجمن علمی جامعه شناسی دانشگاه تهران
شماره ششم - اسفند ۱۳۹۳



بنیادگرایی دینی



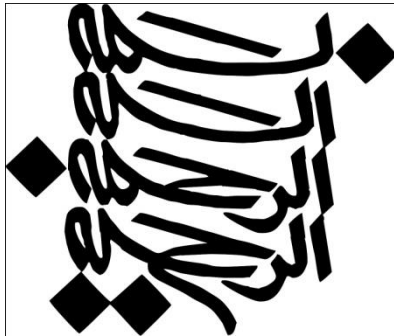
نویسندگان:

مهسا اسدالله نژاد، عباس شهرابی فراهانی، صادق پیوسته، نرگس غروبی، مصطفی هوشمند،
لادن احمدیان هروی، زهره کاظمیان پور، وحید فروزنده

مترجمان:

حسام حسین زاده، مصطفی درویشی، مجتبی لشگری، سپیده یادگار، مینا جهانشاهی، فایزه محبتی







- شماره ششم / گاهنامه علمی-تخصصی سره

- صاحب امتیاز: انجمن علمی جامعه‌شناسی دانشگاه تهران

- دبیر پرونده: وحید فروزنده

- مدیرمسئول: وحید فروزنده

- سردبیر نشریه: مریم واعظ

- ویراستار: وحید فروزنده

- طراح جلد و صفحه آرا: حسام حسین‌زاده

- وبسایت: www.sociologyut.ir





بنیادگرایی دینی

نویسندگان:

مهسا اسدالله نژاد، عباس شهبازی فراهانی، صادق پیوسته، نرگس غروب، مصطفی

هوشمند، لادن احمدیان هروی، زهره کاظمیان پور، وحید فروزنده

مترجمان:

حسام حسین زاده، مصطفی درویشی، محبتی لکسری، سپیده یادگار، مینا جانشاهی،

فائزه محبتی





فهرست مطالب

صفحه	عناوین
۱۱	مقدمه: بنیادگرایی دینی و جهان مدرن
۱۵	جدال ایده‌ها و نیروها
۲۳	پدرخواندگان تکفیر
۴۱	شورش جزئیّت بر کلیّت
۴۹	بازگشت به اصل ناممکن
۶۹	دولت اسلامی در بیان دولت اسلامی
۷۷	اندرزهایی برای سربازان دولت اسلامی
۹۵	اسطوره رادیکالیزاسیون
۱۴۵	سه کلمه برای مردگان و زندگان
۱۵۱	شارلی ابدو، هراس و جنگ جهانی
۱۵۵	شارلی به هر قیمتی؟





مقدمه

بنیادگرایی دینی و جهان مدرن

وحید فروزنده

«اندیشه‌ها بر سلوک انسان‌ها حکومت نمی‌کنند، سلوک انسان زیر فرمان منافع مستقیم مادی و معنوی است. ولی «تصاویر جهان» که به وسیله اندیشه‌ها خلق می‌شوند، نقش سوزن‌بان قطار را ایفا می‌کنند، یعنی مسیر اعمال انسان را تعیین می‌کنند؛ اعمالی که از پویش منافع ما حاصل آمده‌اند. اینکه شخص می‌خواهد - و نیز می‌تواند - «از چه چیزی» نجات یابد و به «خاطر چه چیزی» رستگار شود، به تصور او از جهان بستگی دارد». (ماکس وبر، روان‌شناسی اجتماعی دین‌های جهانی)

روزگار غریب و آشفته‌ای است، عصر حاضر عصر تناقض‌هاست، عصر باهم بودن‌ها و نبودن‌هاست، عصری است که اگرچه بی‌شکلی آن را فرا نگرفته است، اما هم‌شکلی هم در آن وجود ندارد. این دوران از یک سو با رشد و پیشرفت تکان‌دهنده تکنولوژیک و قاهریت انسان بر طبیعت و از سوی دیگر با نوعی عقب‌گرد اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی مشخص می‌شود. این وضعیت بی‌گمان تا حدودی نمایانگر رشد و توسعه نابرابر و به شدت پیچیده‌ای در سطح جهان است



که تنش‌ها و کشمکش‌های غیرقابل پیش‌بینی بسیاری را ایجاد کرده و در حال سرایت به تمام نقاط این کره خاکی است. اما باید پرسید چگونه چنین وضعیتی شکل می‌گیرد؟ تصویرها یا همان جهان‌بینی‌های ما از جهان مبتنی بر منطق استواری هستند. به عبارتی دیگر تصویر ما از جهان یا انعکاس وضعیت عینی و انضمامی هستی در ذهنیت ما متغیری است که تابع منطق خاص خود است. این منطق در خلأ شکل نمی‌گیرد، بلکه بازخورد نوع زیستن ماست. رابطه بین تصورات یا جهان‌بینی‌ها و شیوه زندگی همچون رابطه‌ای فرآیندی و دیالکتیکی است، به شکلی که هر دو به نحوی از دیگری متأثراند. به واسطه همین کنش جدالی در دل تاریخ است که مکاتب و نحله‌های فکری و فلسفی شکل می‌گیرند، رشد می‌کنند و از بین می‌روند. در این میان آن نوع از اندیشیدن جاودان‌تر است که محیط، افکار و شرایط را به خوبی درک می‌کند. با این حال تاریخ گورستان اندیشه‌هاست، یعنی زمان و الزامات اجتماعی هر عصر فقط به تفکر و اندیشه‌ای امکان بقا و تداوم می‌دهد که شرایط آن دوران را به خوبی درک کرده و حرفی برای گفتن داشته باشد. اما همانگونه که ذکر شد شرایط مدرن شرایط پارادوکسیکالی است، چرا که با وجود این منطق و قانونمندی استوار، گاه به اندیشه‌ها و رویکردهایی بر می‌خوریم که نه تنها با شرایط زمانی و مکانی امروز ما همخوانی ندارند، بلکه هم در روش و هم در محتوا سودای گذشته داشته و بر آن پافشاری می‌کنند و همچون علفی هرز بر دور ساقه هر نهالی پیچیده و پژمرده‌اش می‌سازند، زمین بارور را سترون کرده و اجازه رشد و شکوفایی به هیچ غنچه اندیشه‌ای نمی‌دهند. «بنیادگرایی» درکی اینگونه از تاریخ است. اندیشه‌ای که امروزه بدل به مسأله‌ای حاد و بحرانی شده است. بنیادگرایی اینجا و آن‌جا هست و به جای خاصی تعلق ندارد. شبح‌وار بر همه‌جا جاریست و به هر گوشه‌ای سرک



می‌کشد. هدفش نه مخالفانش، بلکه مردم عادی است که ناغافل مورد حمله این سیستم به غایت پیچیده قرار می‌گیرند. اما معنای این سیستم هولناک زمانی ابعاد عمیق‌تری پیدا می‌کند که صرفاً با نگاهی تقلیل‌گرا و سطحی به عنوان پدیده‌ای حاصل از سرمایه‌داری و امپریالیسم جهانی به یک ارباب سیاسی فرو کاسته شود. چون که ارباب سیاسی امری موقتی و گذرا است و پس برآورده شدن اهداف موردنظرش، حداقل به صورت موقت ناپدید می‌شود، اما این ارباب و وحشتی که تمام وجوه زندگی افراد جهان را در تمام سطوح پر کرده است و هیچ حد و مرزی نمی‌شناسد و روز به روز بر شدت و وسعت آن افزوده می‌شود و در نظر و عمل تولید و بازتولید می‌شود «چیز» دیگری است. چیزی که باید در باب آن تأمل کرد و به دور از هر گونه پیشداوری و آلوده شدن به پاسخ‌های پیشینی به بررسی و کندوکاو در باب آن پرداخت.

به همین منظور در این پرونده تلاش ما این بوده است که دریابیم بنیادگرایی به مثابه یک واقعیت اجتماعی شکل گرفته در دوران مدرن چیست و از چه منطقی تبعیت می‌کند؟ چه عوامل و زمینه‌هایی در رشد و شکل‌گیری این واقعیت دخیل بوده‌اند؟ آیا از بنیان و تباری تاریخی و ایدئولوژیک برخوردار است یا اینکه پدیده‌ای کاملاً مدرن است؟ شرایط اقتصادی، سیاسی و اجتماعی دوران حاضر چه ربط و نسبتی با آن دارند؟ چه رابطه‌ای می‌توان میان بنیادگرایی و دین و دینداران متصور شد؟ و اینکه چه نسبتی میان بنیادگرایی و خشونت وجود دارد؟ آیا بنیادگرایان به ذات خشونت‌طلب هستند؟ یا آنکه خشونت‌طلبی در میان آن‌ها بستگی به شرایط خاصی دارد؟ آیا بنیادگرایان به دنبال هویت گمشده و فراموش شده‌ای هستند؟ یا آنکه تأسیس نظام اندیشگی و سیاسی - اجتماعی جدیدی را در سر می‌پرورانند؟ نتایج تحقیقات پژوهشگران در این زمینه چیست؟



و بسیاری سوال دیگر که شاید هیچ کدام در این پرونده پاسخی کامل دریافت نکرده باشند. اما اگر این پرونده توانسته باشد ذهن افراد دغدغه‌مند و فعال در عرصه علمی را درگیر و طرح مسأله و پرابلمی جدید را صورت‌بندی کرده باشد، رسالت خود را انجام داده و پیگیری و پاسخ‌گویی کامل و مبسوط‌تر به این سوالات را بسته به میزان تمایل اصحاب فکر و اندیشه به آینده موکول می‌کند.

در نهایت لازم است گفته شود هر فعالیت علمی نیازمند کمک‌ها و هم‌فکری‌های بسیاری است، به همین جهت مجموعه‌ای که مشاهده می‌کنید حاصل فرایندی از تفکر و نگارش جمعی است. بنابراین باید از همه افرادی که به نحوی در مسیر شکل‌گیری و به ثمر رسیدن پرونده بنیادگرایی تلاش کرده و ما را یاری رساندند تشکر و قدردانی کنیم. بی‌شک نظرات و نقدهای محققانه اهل علم و تحقیق باعث دلگرمی افراد سهیم در این مجموعه خواهد بود و به بهتر شدن فعالیت‌ها در آینده کمک شایانی خواهد کرد.

این پرونده تقدیم می‌شود به همه کسانی که با صدق و جدّ در پی آواز حقیقت می‌دوند.



جدال ایده‌ها و نیروها

مهسا اسدالله نژاد

از زمانی که جامعه‌شناسانی چون دورکیم در صور بنیادین حیات دینی و ماکس وبر در اخلاق پروتستانی و روحیه سرمایه‌داری، تلاش نظری خود را معطوف به مطالعه دین از مجرای توسل به گزاره "تبدیل ایده‌ها به نیروها" کردند، می‌بایست در تأکید بر ایده‌ها در بررسی جریان یا پدیده‌ای تاریخی تأمل نمود. به عبارتی می‌بایست در نظر داشت که مطالعه چگونگی گذار و یا تبدیل ایده‌ها به نیروها، یا به عبارت بهتر مطالعه وضعیت تاریخی تحقق یافته با در نظرگیری ایده‌های پنهان در آن، هم‌زمان فاصله‌گیری از دو شیوه تفکر است. در ابتدا شیوه‌ای که تنها تأکید را بر ایده‌ها می‌گذارد و شرایط عینی و انضمامی روی دادن وضعیتی را نادیده می‌گیرد و سپس شیوه‌ای که تنها دست بر شرایط عینی و تاریخی روی داد پدیده‌ای می‌گذارد و از ایده‌ها غفلت می‌ورزد. از خلال این شیوه تفکر، نه تنها سهم ایده‌ها در شکل‌گیری نیروهای موثر بر پیدایش یک وضعیت تاریخی لحاظ می‌شود، بلکه به طور دقیق‌تر باید دانست تنها شیوه صحیح بررسی سهم "ایده‌ها" در شکل‌گیری نیروها بدین صورت است. در یک بررسی تاریخی و با در نظر داشتن منحصربودگی یک واقعه تاریخی، پرسش از نسبت اینکه چه ایده‌هایی در کنار وضعیت تاریخی اجتماعی در پیدایش رخداد تاریخی سهیم بوده‌اند، هم‌زمان



عکس صورت مسأله را هم صادق فرض می‌کند: ایده‌ها در چه نسبتی با قرار گرفتن نیروها در نسبت با هم در دل یک وضعیت تاریخی مشخص رشد و پرورش پیدا می‌کنند؟ اینکه ایده‌ها به نیروها بدل می‌شوند و یا نیروها به ایده‌ها و تقدم و تأخر با کدام گزاره است، محل بحث ما نیست. مفروض ما این است که فارغ از تقدم و تأخر، ایده‌ها و نیروها در یک رفت و برگشت دائمی باهم به سر می‌برند، از یکدیگر تأثیر می‌پذیرند و با فرض وجود دیگری، تحقق پیدا می‌کنند. به عبارتی تحقق یکی، در دل تحقق دیگری است. اما اینکه سهم کدام یک در تحقق دیگری بیشتر است، به نظر می‌رسد تا اندازه‌ی زیادی غیر قابل بررسی است. چنانکه وبر در تحلیل پیدایش سرمایه‌داری در غرب، با آنکه می‌کوشد آن را با شیوه خاصی از رشد اخلاق کالونی تحلیل تبیینی کند، در نهایت از سهم عوامل تاریخی و مادی شکل‌گیری سرمایه‌داری چشم نمی‌پوشد و صحبت از نوعی قرابت ترجیحی میان ایده و نیرو می‌کند. گویی به نظر می‌رسد در دل شرایط تاریخی خاصی، ایده‌ای خاص «میل» به شکل‌گیری نیرویی خاص می‌کند. بنابراین می‌بایست در نظر داشت، نقش شکل دادن ایده‌ها و برسانندگی آن‌ها، نمی‌تواند از سطح قسمی قرابت فراتر رود و می‌بایست همواره متوجه خطر فروکاست یک واقعه تاریخی به ایده بود.

خود این مسئله که پدیده‌ای به نام داعش، طیفی از دینداران را بر آن داشته است تا نسبت آن را با دین «واقعی» مشخص کنند، نشانگر آن است که دست کم در عرصه تفکر دینداران جستجوی تبار فکری پدیده‌ای به نام داعش بدل به دغدغه شده است. اما جستجوی تبار فکری، تنها دغدغه دینداران نیست؛ بلکه به نوعی واکنش نشان دادن به اتهامی است که از پیش به آن‌ها زده شده است؛ داعش یا به طور کل شکل‌گیری گروه‌های جهادی و تکفیری، از «امکان»‌های خود دین



است. اینکه دست کم قرائت خاصی از دین-بنیادگرایی دینی- «امکان» شکل‌گیری پدیده‌ای به نام داعش را در اختیار قرار می‌دهد، شکی نیست. اما می‌بایست در نظر داشت که جستجوی تبار فکری برای پدیده‌ای که بیش از هر چیز در پی برپایی دولت اسلامی، با منطق و مکانیزم دولت‌سازی مدرن است، می‌بایست با چگونه صورت‌بندی گردد؟ به عبارتی پرسش از تبار فکری داعش می‌بایست با چه منطقی پیش رود، باید در کدام دقایق از تاریخ اندیشه سیاسی اسلامی مکث کرد و آن را در چه نسبتی با شکل‌گیری داعش دانست؟ آیا می‌توان گفت شکل‌گیری «نیرو»های جهادی و تکفیری پدیده‌ای مدرن با سازماندهی مختص زندگی مدرن است، در حالی که «ایده» و «اندیشه» جهادی در برهه‌های خاصی از تاریخ اندیشه سیاسی اسلامی (بالاخص اندیشه سیاسی اهل سنت که چرایی‌اش محل بحث ما نیست) رشد یافته است؟ آن موقعیت‌های برساننده «اندیشه» جهادی کدام است و با چه منطقی از برهه‌های تاریخ در پیوند است؟ اگر داعش نمایانگر شکلی تحقق‌یافته از بنیادگرایی دینی است، بنیادگرایی دینی در چه نسبتی با مدرنیته قرار می‌گیرد؟ آیا چنان‌که بارها بر سر این موضوع سخن رفته است، بنیادگرایی دینی در تقابل با مدرنیته شکل گرفته و اگر وجه تقابلی اندیشه بنیادگرایی دینی (طبعاً اسلامی) در تقابل با مدرنیته است، از مدرنیته چه می‌فهمد و چه خطری را متوجه خود می‌داند؟

این امر که ابوبکر بغدادی سودای احیای خلافت اسلامی را در سرزمین موصل می‌پروراند، نمی‌تواند به تنهایی گویای آن باشد که بر بازگشت به سلف صالح، چنان‌که سلفی‌اندیشان از «ابن تیمیه» گرفته تا «ابن عبدالوهاب» و «رشید رضا» و «سید قطب» انگشت می‌گذارند، تأکید می‌کند. به عبارت بهتر باید از وسوسه طبقه‌بندی داعش به لحاظ فکری ذیل عنوانی تحت «سلفی‌گری» چشم‌پوشید. به



عبارتی نباید با مفاهیمی که بر یکسان‌نگاری چیزهای نابرابر دلالت دارند، در پی بازسازی مفاهیمی مثل «خلافت»، «سلف صالح»، «ظاهرگرایی و پرهیز از یونانی‌مآبی» برای توضیح تبار فکری داعش بود. علت این امر آن است که جدای از تفاوت‌های نظری مهم و تعیین‌کننده‌ای که هر یک از نظریه‌پردازان اندیشه سیاسی اهل سنت در نسبت با این مفاهیم دارند و هر یک شرایط خاصی را برای خلیفه و شرایط تبعیت از خلیفه بر می‌شمرند، می‌بایست دانست داعش بیش از هر چیز «امر واقعی» فراتر از هر مفهوم پیشین است. به عبارتی داعش را نمی‌توان صرفاً با «سودای احیای خلافت» شرح داد و در پی بازسازی این مفهوم در دل سنت فکری اندیشه سیاسی برآمد.^۱ داعش بیش از آنکه برآمده از نظریه پیشامدرن باشد، برآمده از دل یک وضعیت مدرن است. شاید مهم‌ترین شاهد بر این ادعا آن باشد که به طور مشخص در تئوری خلافت اندیشه سیاسی، شورش در جهت برپایی نظم جدید مبتنی بر قوانین برآمده از دل شریعتی وجود ندارد، از دید ابن تیمیه (قرن هفتم) هر شکلی از هرج و مرج به ویرانی بیشتر اسلام می‌انجامد و با حکومت ظالم می‌بایست از در امر به معروف برآمد و قیام جایز نیست. اما در تئوری حکومت اسلامی رشید رضا و حکومت الله سید قطب به طور مشخص، شاهد دعوی «برپایی» نظم نوین مبتنی بر شریعت اسلام هستیم. بالاخص در سید قطب که وجه اعتراضی سرسختانه‌ای در قبال وضع موجود اتخاذ می‌کند، چنانکه شرایط کنونی تمام مسلمانان و غیرمسلمانان را تا زمان برپایی حکومت الله که تنها شریعت خداوند بر آن ناظر است، جاهلی می‌نامد. می‌توان در نظر داشت فارغ از

^۱ مهرانم در شماره ۳۷م، شهریورماه ۱۳۹۳، در پی تحلیل پدیده داعش از طریق چنین مجرای است. گرچه در دو پرونده مرتبط با داعش تحلیل‌های مرتبط با امر سیاسی و تاریخی حاکم بر منطقه دیده می‌شود، اما رویکرد غالب تحلیل تبار فکری داعش با محوریت «ابن تیمیه» است.



الزام داعش به تئوری «حکومت» و «خلافت» قطب و رشید رضا، سودای «ایجاد» دولت اسلامی عراق و شام، اساساً در دل یک وضعیت مدرن ممکن است، حتی اگر به تمامی واکنش در قبال آن باشد.

از سویی درست است که «بحران» خلافت از اوائل قرن بیستم و بعد از فروپاشی امپراطوری عثمانی بدل به دغدغه اندیشمندان مسلمان شد، اما نباید شکاف بین «ایده» و «نیرو» را با این همانی فرض کردن خلافت نزد ابوبکر بغدادی و احتمالاً در نظر داشتن همه کسانی که خود را در زمره پدیده ای به نام داعش تعریف می کنند و در پی دستیابی روزافزون به منابع ثروت و قدرت اند، با خلافت و شرایط آن در منظر ابن تیمیه و حتی حکومت اسلامی از منظر سید قطب یکی فرض کرد و یا حتی همسو و هم جهت نشان داد، اما از سوی دیگر نیز نمی توان نادیده انگاشت که هم در تئوری خلافت ابن تیمیه که مبتنی بر تفوق هر شکل از قدرت (حتی مبتنی بر ظلم و جور) صورت بندی می شود، هم در تئوری حکومت اسلامی رشید رضا که در پی احیای خلافت در سرزمین موصل است بدان شکل که خلافت را به خاندان قریش بازگرداند و هم در تئوری حکومت الله سید قطب که تا اندازه قابل توجهی وجهی جهان شمول دارد، تئوری در واکنش به «بحران» حکومت و از همه مهم تر شکل گیری تصویر و ایماژی از «احساس خطر» برای اسلام و به طور مشخص جغرافیای اسلام، پرورانده می شود. حتی در شیعه ستیزی ابن تیمیه نمی بایست سقوط خلافت بغداد بعد از حمله مغول را نادیده گرفت، چنانکه از دید او اگر فترت یا به عبارت بهتر بدعتی در اندیشه اسلامی رخ نمی داد، دستگاه خلافت اسلامی سست نمی گردید. نشانه های راه سید قطب در اواسط قرن بیستم، با این جمله آغاز می شود که بشریت امروز بر لبه پرتگاه سقوط قرار دارد. جهان در دو قطب شرق و غرب منحط گشته است و اسلام در مقام برسازی



یک نسل بی‌نظیر قرآنی که تنها در صدر اسلام موجود بود، می‌تواند حاکمیت جهانی الله را محقق سازد. بدین ترتیب به نظر می‌رسد درست است که تئوری خلافت اسلامی یا حکومت اسلامی با همهٔ سازوکارهای مبتنی بر شیوهٔ زندگی اسلامی خاص خودش، یکبار در «بحران» حملهٔ مغول بازسازی می‌شود، یکبار در «بحران» سقوط امپراطوری عثمانی و یکبار در برابر «بحران» بشر مدرن به طور کلی، اما پاسخگویی به «بحران»، برانگیزانندهٔ هر شکلی از بازسازی خلافت و حکومت اسلامی است. این مفهوم شاید همان مسئله‌ای باشد که می‌بایست روی آن درنگ کرد. اینکه «بحران» تا چه اندازه برآمده از یک وضعیت تاریخی مشخص است (به طور مثال سقوط امپراطوری عثمانی) و یا تا چه اندازه «بحران-سازی» از وضعیت می‌شود تا منافع اقتصادی و سیاسی مشخصی به دست آید (چنانکه داعش برای همراه کردن مردم منطقه با خود از این ترفند سود می‌جوید) نمایانگر نقشی است که «بحران» می‌تواند در بسیج فکری، اجتماعی و سیاسی ایفا کند. به عبارت بهتر «بحران» و در واقع «تصویر بحران» همان دقیقه‌ای است که شاید گذار «ایده» به «نیرو» را نمایندگی کند. شکاف ایده و نیرو در مقام گروه و اجتماع انسانی، ذیل مفهوم «وقوع» با «برسازی» بحران قابل فهم می‌گردد. اگر تئوری بازسازی خلافت اسلامی پاسخ‌گویی به «بحران» سقوط خلافت بغداد در برهه‌ای و سقوط خلافت عثمانی در برهه‌ای دیگر بود، و اگر بنیادگرایی دینی در مقام نظر، پاسخ‌گویی به «بحران» وضعیت مدرن است، به نظر می‌رسد پدیده‌ای به نام داعش در مقام «نیرو» و در حال شکل دادن به یک اجتماع، بیش از هر چیز «شیوهٔ عمل» خود را از منطق «بحران» آبیاری می‌کند. چه این بحران برآمده از یک اتفاق مشخصاً سیاسی اجتماعی باشد (دعوی مبارزه با امپریالیزم و آمریکا که البته داعش کمتر از القاعده دغدغهٔ آن را دارد) و چه بحرانی که در مقام «نظر»



برساخته می‌شود باشد و به شکل یک ایماژ، یک تصویر در شیوه عمل اجتماع در مقام «نیرو» مؤثرافتد، نسبت داعش با بنیادگرایی دینی می‌تواند از خلال منطق پاسخگویی به «بحران» فهمیده گردد. هر یک، چه در مقام «نیرو» و چه در مقام «ایده» در پی پاسخگویی به «بحران» اند، بحران مدرنیته که حتی جوامع اسلامی را هم می‌تواند منحط کند. پاسخ‌گویی به «بحران» راه حل بدیل و جایگزین را می‌طلبد. نسبت هر دو در برابر بحران، از خلال نفی تام وضعیت و شکل دادن امکان «فضایی» است که چه در قلمرو فکر و چه در قلمرو سرزمین، بری از سوی کفر و غیر اسلامی دوگانه‌ها باشد. دوگانه‌هایی که گاه اسلام و غیر اسلام است، گاه شیعه و سنی است و گاه مسلمان و آمریکایی (یهودی، مسیحی، ...). پاسخ‌گویی به «بحران» پیش آمده (جهانی که در دست امپریالیزم است) و یا بازفعال کردن «بحران» تاریخی (شکاف شیعه و سنی) بنیادگرایی دینی را به داعش پیوند می‌زند. بنابراین داعش می‌تواند به واسطه فهم منطق «بحران»، یکی از امکان‌های بنیادگرایی دینی باشد و باید لحاظ گردد که این امر سوای آن است که آیا بنیادگرایی دینی، امکانی در خود دین است یا نه. اما منطق «بحران» با چه سازوکاری عمل می‌کند؟ پاسخ‌گویی به چگونگی عملکرد منطق «بحران»، بی‌شک ریشه در فهم نسبت نیرو و ایده - در این مورد خاص - دارد. نسبتی که در هر برهه‌ای تاریخی و در پی جابه‌جایی نیروها در میدان و تغییر و تحول ایده‌ها - چه در دنباله‌ی نیروها و چه متقدم بر آن‌ها - می‌بایست مرتباً بازتعریف شود.





پدر خواندگان تکفیر

زهره کاظمیان پور

در جهان امروز ، دین‌دارانی که خواستار بازگشت به دوران طلایی گذشته‌شان باشند هم میان مسلمانان بسیار هستند و هم میان یهودی‌ها و مسیحی‌ها. آن‌ها گروه تشکیل می‌دهند ، همراهی با عقل امروزی و دنیای جدید را بی‌دینی می‌نامند و سعی می‌کنند دین‌داران را به دین راستین (به تعبیر خودشان) بازگردانند. در میان مسلمانان، این گروه‌ها به سلفی مشهورند.

حقیقت آن است که سلفیه جریانی فکری و عمیق است که خواه ناخواه ، بُعد مهمی از تاریخ فکر و اندیشه در تمدن اسلامی را به خود اختصاص داده است . جریانی که با یک دست مدعی یگانه پرستی است و در دست دیگر شمشیر تکفیر برکشیده و با حذف تمام مسلمانان از جامعه اسلامی و راندن آنان به جمع کفار مدعی آن است که او حق مطلق است و دیگران از فهم اسلام بهره‌ای ندارند. تبعیت از فهم سلف و برتر دانستن فهم آنان، کاروان علم و دانش اسلامی را در چارچوب فهم سلف محدود کرده است. مفهوم سلفیه را از چند بُعد می‌توان مورد بررسی قرار داد، در این نوشتار با نگاهی تاریخ‌محور در پی تبیین آنیم که جریان سلفی از کجا آغاز می‌شود و به کجا ختم می‌شود؟



سلف در لغت

سلف در لغت به معنی وابستگان و خویشانی است که پیش‌تر از شخص در گذشته‌اند. در اصطلاح فقهی نیز مقصود از سلف، نوعی داد و ستد است که در آن خریدار ثمن را قبلاً می‌پردازد تا جنس مورد معامله را در وقت معین دریافت کند (بیع سلفی) (طریحی، ۱۴۰۸: ۲).

بر اساس برخی از مذاهب فقهی، در نماز میت گفته شود: «و جعلنا لنا سلفاً؛ این میت را به عنوان ثمن از ما بپذیر و در برابر آن برای ما پاداشی در آخرت عطا فرما» (ابن اثیر، ۱۳۸۳: ۲).

نتیجه اینکه سلف در لغت به معنی پیشگامانی است که به نوعی با انسان پیوند داشته و یا از بستگان خاص او به شمار می‌روند، و در اصطلاح فقهی، آنگاه که ثمن پیش‌تر پرداخت شود و مثن در وقت دیگر تحویل گردد، معامله سلف نامیده می‌شود.

سلف در اصطلاح

محمد سعید رمضان البوطی می‌نویسد: معنای اصطلاحی مستقر بر این کلمه همان سه قرن اول از عمر این امت اسلامی یعنی امت محمد (ص) است. منشأ این اصطلاح نیز فرموده رسول خدا است که بنا به روایت ابن مسعود به نقل بخاری و مسلم فرمود: «خیر الناس قرنی، ثم الذین یلونهم، ثم الذین یلونهم؛ بهترین مردم، مردمان قرن من هستند، سپس کسانی که در پی ایشان می‌آیند و سپس دیگرانی که در پی آنان می‌آیند (رمضان البوطی، ۱۳۸۹: ۱۹).



اکنون باید دید چگونه سلفی‌های دیرین و نوین با این حدیث بر صداقت و پاکی مسلمانان سه سده نخست و بر بی‌اعتباری گروه‌های بعدی استدلال می‌کنند.

از نظر ابن حجر، مقیاس در صدق واژه «قرن» بر یک جمع، زندگی آنها در یک زمان معین است که از نظر زمان‌بندی می‌تواند صد و یا کمی کمتر از آن باشد و معتقد است آخرین فرد از طبقه سوم (تابعین تابعین) در سال ۲۲۰ در گذشته است و این مقدار زمان بهترین زمان‌هاست و پس از آن بدعت‌ها آشکار شد. معتزله آزاد گشتند، فلاسفه سربلند کردند و محدثان مورد امتحان قرار گرفتند و پیوسته این فروکاهش تا زمان ما جریان دارد (ابن حجر، بی‌تا، ۶۷).

توصیف سلف به صالح و توصیف خلف به ضد آن، که می‌گویند سلف صالح یا خلف طالح منبث از این دیدگاه است. به نظر سلفیون تنها در دوره سلف صالح، اسلام ناب و اصیل محقق شده بود؛ عصری که عصر طلایی اسلام می‌پنداشتند و گمان می‌کردند بعد از آن اسلام منحرف شده و آنها وظیفه احیای آن را دارند و باید آثار شرک، کفر و گمراهی را از سطح جامعه بزدایند.

تئوریسین‌های سلفیون

احمد بن حنبل

نقطه شکل‌گیری سلفی‌گری در تاریخ اسلام به مناظره «احمدبن حنبل» با معتزله در قرن دوم هجری بازمی‌گردد. مأمون و خلفای بعد از او همچون «معتصم»، بیشتر طرفدار معتزله بودند. نزاع معتزله با مخالفانش در باب نسبت عقل و نقل (متن مقدس) بود. اگر معتزله عقلگرا و معتقد به تاویل بودند در مقابل «احمدبن حنبل»، فقیه و محدثی به‌شدت نص‌گرا بود و در عصر محنت (عصر شکنجه و حبس



مخالفان معتزله)، بر سر حرف خود مبنی بر قدیم بودن کلام الهی ایستاد و به زندان افتاد و با معتزله مبارزه کرد. خاطره مقاومت «احمد بن حنبل» به عنوان نماد جریان سلفی تا امروز نیز باقی مانده است. از مهم‌ترین ویژگی سلفیه رجوع به متن بدون تاویل و تفسیر آن است، که نشأت گرفته از آرای ابن حنبل است. از آنجاییکه احمد بن حنبل محدثی سنت‌گرا و ضد فقاہت و اجتهاد بوده است و از تمسک به رأی خودداری می‌نمود و تنها به کتاب الله و حدیث استدلال می‌کرد مورد توجه سلفیون قرار گرفت. ابن تیمیه در خصوص وی می‌گوید: ایشان توانست از میان توده عظیم احادیث و آرای که از استادان متعدد فرا گرفت، روش مخصوص را برای خود اختیار کند (و هابیت سیاسی، ۱۳۹۲: ۲۹). بدعت دانستن مخالفت با سنت و مخالفت با جدالهای کلامی نقطه اشتراک اندیشه احمد بن حنبل، ابن تیمیه و نوسلفی‌های امروز است.

اعتقادات احمد بن حنبل

- اهل سنت و جماعت کسانی‌اند که به یگانگی خدا و رسالت پیامبر ایمان آورده و به جمیع اصحاب پیامبر (ص) احترام می‌گذارند و به فضائل آنها احترام بگذارند.

- از سخن گفتن درباره آنچه میان ایشان از نزاع و اختلاف گذشته است پرهیز نمایند.

- برگزاری نماز جمعه و جماعت با هر امیری را گرچه فاجر باشد پذیرند.

- شخص مومن باید قرآن را کلام خدا و غیر مخلوق بداند و باور داشته باشد که ایمان عبارت از قول و عمل است.



-مومن باید باور داشته باشد که اهل جنت در قیامت پروردگار را می بینند.

-گروهی که علی را از ابوبکر افضل می دانند با کتاب و سنت مخالفت کرده اند.

- هرکس بر خلیفه خروج کند (شق عصای) مسلمین کرده و بر مرگ جاهلی خواهد مرد (همان، ۲۹).

ابن تیمیه و تولد تعصب

نقطه عطف بعدی در جهان اسلام مربوط به قرن هفتم هجری قمری است که قرن بحران در جهان اسلام است؛ دورانی که مغول‌ها حمله کرده‌اند، خلافت در بغداد سقوط کرده، جنگ‌های صلیبی آغاز شده و جهان مسیحی بیت‌المقدس را فتح کرده و جنگی ۲۰۰ساله علیه مسلمانان به راه افتاده است. در این شرایط «احمدبن تیمیه» در سوریه ظهور کرد که هم روحیه جنگندگی ابن حنبل را داشت و هم با آثاری که نوشت علیه مسیحیان و تمام فرق و ادیان غیراسلامی و قرائت‌های اسلامی عقلگرا و عرفان‌گرا از جمله معتزله، تشیع، عرفا و متصوفه مقاومت کرد و زندانی شد. او دومین نماد سلفی‌ها در تاریخ اسلام است.

مبانی فکری ابن تیمیه

-واجب القتل دانستن مسلمانان کافر شده (طبق تعریف خودش)

-حمل صفات خبری بر معانی لغوی



ابن تیمیه معتقد است که خداوند در آسمان است، سخن می گوید، از آسمان در سایه ابری پایین می آید، در عرش مستقر است، دارای دست و صورت است، می شود با انگشت به سوی خداوند و محل استقرار او اشاره کرد (وهابیت سیاسی، ۱۳۹۰: ۳۲).

-کاستن از مقامات پیامبر اسلام (ص):

بر طبق آرای ابن تیمیه سفر برای زیارت پیامبر حرام است .

کیفیت زیارت پیامبر (ص) از کیفیت زیارت اهل قبور تجاوز نمی کند.

هر نوع پناه و سایبان بر قبور حرام است .

پس از درگذشت پیامبر (ص) هرگونه توسل به آن حضرت بدعت و شرک است.

سوگند به پیامبر (ص) و قرآن و یا سوگند دادن خدا به آنها، شرک است

برگزاری مراسم جشن و شادی در تولد پیامبر (ص) بدعت به شمار می رود.

-انکار فضایل اهل بیت:

وی در کتاب منهاج السنه احادیث مربوط به مناقب علی (ع) و خاندان او را بدون ارائه مدرکی، انکار و همه را مجعول اعلام می کند. از جمله نقاط افتراق ابن تیمیه و احمد حنبل در این باب است، چرا که در زمان ابن حنبل با وجود دیدگاه های موافق و مخالف در باب خلیفه راشد بودن علی (ع) وی رسماً حضرت علی (ع) را خلیفه چهارم اعلام کرد و با زحمت فراوان توانست مسئله «تربیع خلافت» را



تثبیت کند. ولی ابن تیمیه حنبلی از راه مذهب خود، منحرف شد و با انکار فضایل امام علی (ع) روح ناصبی‌گری و انکار فضایل اهل بیت (ع) را پرورش داد.

-مخالفت با مذاهب چهارگانه اهل سنت:

بخش چهارم از دگردیسی او مخالفت وی با مذاهب چهارگانه اهل سنت در باب نکاح و طلاق است. چنین مخالفتی با مبانی فکری اهل سنت که اجماع فقهای یک عصر (تا چه رسد به چند عصر) را حجت می‌دانند سازگار نیست.

-زیارت قبور و مشاهد شریفه:

ابن تیمیه کسانی را که به قصد زیارت قبر پیامبر (ص) و قبور انبیاء و صلحا و سایر مشاهد مشرفه، تشرف می‌یابند با بت پرستان مقایسه می‌کند و عمل آنان را بدعت و حرام می‌داند. وی همچنین ساختن گنبد و ضریح در این اماکن و نذر کردن در آنها و مسجد ساختن در کنار آنها و تمام این گونه اعمال را حرام و موجب شرک می‌داند.

-استغاثه و توسل:

ابن تیمیه در کتاب «القاعده الجلیله فی التوسل و الوسيله» شفاعت، توسل و استغاثه را از آثار باقی مانده از جاهلیت می‌داند و شفاعت خواهان و توسل جویان به وسیله انسانها (پیامبران، اولیا و صالحان و ...) را مشرک و کافر می‌داند.

-عدم عصمت انبیاء:



به زعم او معصوم بودن انبیاء از خطا و گناه پیش از مبعوث شدن به پیغمبری لازم نیست. وی می‌گوید: «عصمت انبیاء تنها در موارد تبلیغ احکام خدا بوده است» (فقیهی، ۱۳۶۶: ۳۵).

-شیعه ستیزی:

نقل شده است که وقتی کتاب «منهاج الکرامه» نوشته علامه حلی به دست او رسید، پس از مقداری تورق، در حالی که بدنش می‌لرزید، خطاب به حاضران در محفل خویش گفت: من اکنون مقابله با این فرقه گمراه را از هر کار دیگری واجب‌تر می‌دانم (وهابیت سیاسی، ۱۳۹۰: ۳۰۷).

ابن تیمیه از جهات فراوانی برای سلفیون افراطی شخصیت محبوبی به شمار می‌رود از این باب که بیش از هر فقیه دیگری به بهانه‌های واهی تکفیر و وجوب قتل نه تنها شیعیان که اهل سنت را مباح دانسته است. بر مبنای فتاوی او به سادگی می‌توان هر مسلمانی را به جرم همکاری با دولت شیعی، گوش دادن به موسیقی، عدم رعایت حجاب، تراشیدن ریش، عدم اقامه نماز و مانند آن گردن زد. به فتوای ابن تیمیه اگر کسی نمازهای خود را عمداً به تاخیر بندازد یا یکی از نمازهای پنجگانه خود را به جای نیابرد کافر است و باید گردن زده شود. اگر کسی همسایه مسجد باشد ولی برای نماز جماعت به مسجد نرود باید توبه کند و گرنه قتل او واجب است. همچنین از دید وی کسی که یکی از واجبات را انکار کند کافر می‌گردد. نمونه‌هایی از این احکام در مجموعه الفتاوی ابن تیمیه هست که امروزه دستاورد گروه‌های تروریستی چون داعش قرار می‌گیرد و این مجموعه آثار را به یکی از متون کلیدی نگرش‌های وهابی و تکفیری بدل کرده است (بستانی، ۱۳۹۳: ۹۵).



عبدالوهاب و سلفیه تکفیری وهابی

وهابیان یکی از افراطی‌ترین گروه سلفیه‌اند. آیین وهابیت به ظاهر زائیده اندیشه «محمد بن عبدالوهاب» نجدی است؛ ولی ریشه‌های آن مربوط به ابن تیمیه است و نگاه‌های او بنیادهای اعتقادی وهابیان را تشکیل می‌دهد.

عبدالوهاب در عربستان نهضتی را آغاز کرد که همچون ابن تیمیه و احمد بن حنبل ادعای احیای اسلام و مبارزه با بدعت و بازگشت به سنت سلف صالح را مطرح می‌کرد. البته عبدالوهاب چون از علم وافر ابن تیمیه بهره مند نبود، راه عمل و اقدام را برگزید و رساله‌های کوچک و قاطعی را پر از آیه و حدیث بدون اصطلاحات علمی برای تعلیم عوام به نگارش درآورد و به شمشیر متوسل شد و راه تند و خشونت را پیش گرفت در این قرن ابن عبدالوهاب و ابن سعود با یکدیگر همدست شدند. ابن سعود فرماندهی نظامی بود و عبدالوهاب نیز مغز متفکر جنبش سلفی. این دو در همان دوره با کمک هم توانستند نجد، مکه و مدینه را تصرف کنند و سپس به عراق، کربلا، نجف و عتبات شیعیه در عراق حمله کنند. چون به باور سلفی‌ها زیارت آرامگاه اولیا و امامان شرک است و براساس سنت سلف صالح این آثار را باید از بین برد. در این حملات هزاران نفر از شیعیان کربلا و عراق کشته شدند و خرابی‌های زیادی به بار آوردند. از عبد الوهاب به عنوان پدر معنوی خشونت‌گرایی اسلامی یاد می‌کنند.

به نوعی دوره ابن حنبل را می‌توانیم دوره عقل‌ستیزی بدانیم و سده هفتم هجری و ابن تیمیه را رادیکالیسم روشی و سده دوازدهم هجری و برآمدن عبدالوهاب را رادیکالیسم عملی.



سلفیه جهادی سید قطبی

واقعیت آن است که نمی توانیم تمام گروه‌ها و افرادی که منتسب به سلفیه هستند را با یک چوب برانیم و ممکن است تعمیم شرایط امروزی جریان سلفیه به روزگار پیشین چندان مطابق واقعیت نباشد، بنابراین توجه به برداشتهایی که در هر دوره تاریخی از سلفیه و سلفی‌گری وجود داشته است، ضروری می‌نماید. هنگامی که از سلفیه سخن می‌گوییم باید به این اصل مهم و مغفول توجه کنیم که مراد ما «کدام سلفیه؟» است. از همین رو است که به ناگزیر در بیشتر اوقات سلفیت با پسوندی یا صفتی همراه می‌گردد. مثلاً سلفی تبلیغی، سلفی اعتقادی، سلفی تکفیری یا جهادی. که بررسی انواع و اقسام گروه‌های سلفی در این مقال و مجال ضیق نمی‌گنجد، بنابراین در این نوشتار با عنایت به روند رو به رشد ظهور جریان‌های سلفی افراطی و تکفیری در سراسر خاورمیانه که در سالیان اخیر همگان را متوجه خطر همه‌گیر آنها برای منطقه کرده است؛ در پی تفهیم آنیم که کدام قرائت از اسلام مجوز بسط و گسترش چنین حرکات سبعانه‌ای را صادر می‌کند؟

در پیگیری روند تاریخی سلفیت باید بین سلفی‌گری و نو سلفی‌گری تفکیک قائل شد. نوسلفیه یکی از جریان‌های معاصر است که ضمن پذیرش کلیات سلفی‌گری، برخی از اصول و مبانی سلفیه را به نقد کشیده یا تعدیل کرده است (امیرخانی، ۱۳۸۹: ۱۴۱).

نوسلفی‌ها، سلفی‌های جهادی‌اند که ظهور و بروز آنها عمدتاً به دهه ۸۰ میلادی قرن بیستم بر می‌گردد. اگر بتوان به لحاظ تاریخی و ایدئولوژیکی نقطه معینی برای این جریان مشخص کرد باید به «سیدقطب» بازگشت. سید قطب از پر



آوزه‌ترین و اثرگذارترین چهره‌های اسلام سیاسی معاصر است و اندیشه‌های او دستمایه بسیاری از جریان‌ها و سازمان‌های اسلام‌گرای سیاسی مسلح و غیر مسلح قرار گرفته است. کتاب «المعالم فی الطریق» او را بیانیه (مانیفست) بنیادگرایی اسلامی نامیده اند.

سید قطب روستازاده‌ای بود که نوجوانیش را با پدرش، حاج ابراهیم در تجمعات ضد انگلیسی گذرانده بود، آغاز جوانیش را در محافل نقد ادبی و دوران دانشگاهش را در محافل اجتماعی گذراند. قطب معلم بود و دولت مصر او را به آمریکا فرستاد تا در زمینه‌های شیوه‌های آموزش و پرورش در آمریکا تحقیق کند، شاید می‌خواستند مدتی از نقدهایش در امان باشند، نگاه او را به اسلام عوض و انتقادهایش را به غرب تعدیل کنند. او دو سال در آمریکا ماند و وقتی برگشت چنان عوض شد که خودش می‌گوید دوباره متولد شد. سید در آمریکا بود که حسن البنا (رهبر اخوان المسلمین) ترور شد و از نزدیک خوشحالی مطبوعات آمریکایی از کشته شدن البنا را دید و تصمیم گرفت در بازگشت به اخوان بپیوندد. نکته جالب توجه در سیر تحولات زندگی او آن است که خود او در دوره نخست زندگی‌اش تجربه‌ای تقریباً الحادی و سپس لیبرالیستی داشته است و آرا و اندیشه‌های افراطی‌ش محصول دوره اخیر زندگی‌اش است. قطب از گذشته با اسلام‌گراها و سلفی‌های متمایل به رشید رضا آشنا بود و در بازگشت از آمریکا از کارهای دولتی‌ش استعفا داد و مطالعاتش را در زمینه‌ی اسلام سلفی ادامه داد و از مودودی بسیار متأثر شد، هرچند از وهابی‌ها (که در عربستان به قدرت رسیده بودند) انتقاد می‌کرد و می‌گفت «حالا وقت این نیست که دنبال توحید قبور (تخریب قبور) باشیم، باید پی توحید القصور (تخریب قبرها) را بگیریم» (زاهدی، ۱۳۹۱: ۹۵).



سید قطب به عنوان یکی از شارحان تفکر بنیادگرایی، در زمینه مخالفت با موضوعات مجرد فلسفی و تاکید بر تعبیر و تفسیر تحت الفظی، از شیوه ابن حزم، ابن تیمیه و شاگردان او پیروی می‌کرد. وی کوشش می‌کرد خداشناسی بنیادگرایانه ابن تیمیه، ابن قیم جوزی و نظریه پردازان عمده سلفیه را احیا کند (بهنساوی، ۱۹۸۵: ۴۸).

سید قطب در توحید و تفسیر قرآن از ابن تیمیه پیروی کرد و تقدیرگرایی و نص‌گرایی را پذیرفت و مانند حسن البنا و مودودی مسلمانان را به تشکیل حکومت اسلامی دعوت کرد. جهان بینی او یک جهان بینی دوگانه است، دارالسلام و دارالحرب و معتقد است که مسلمانان باید در دو مرحله مبارزه بکنند، مرحله اول مبارزه با حاکمان سکولار حاکم بر سرزمین‌های مسلمان، مرحله دوم مبارزه با دارالحرب است. قطب برای رسیدن به حکومت اسلامی جهاد و انقلاب علیه حاکم وقت را توصیه می‌کرد و برای همین او را اولین کسی می‌دانند که مفهوم انقلاب را وارد ادبیات سیاسی اهل سنت کرد. در نگاه سید قطب، اسلام بیش از دو نوع جامعه را نمی‌شناسد: جامعه جاهلی و جامعه اسلامی. جامعه اسلامی جامعه‌ای است که اسلام را در تمام ابعاد - عقیده، عبادت، شریعت، نظام سلوک و اخلاق - تحقق بخشیده است. جامعه اسلامی جامعه شکل یافته از افرادی که خود را «مسلمان» نامیده‌اند نیست. تا زمانی که شریعت قانون جامعه نباشد، آن جامعه اسلامی نیست حتی اگر افراد آن نماز بخوانند و روزه بگیرند و به حج بروند. جامعه اسلامی جامعه‌ای نیست که از نزد خود اسلامی جز آنچه خداوند مقرر فرموده و پیامبر تفسیر کرده است، ابداع کند و آن را اسلام بداند.



فهم جهاد، یکی از مناقشه‌برانگیزترین بخش‌های اندیشه سید قطب است. سید قطب گرچه کتاب مشخصی درباره جهاد ندارد اما در برخی کتاب‌های خود، فصولی را به این مفهوم اختصاص داده که از آن جمله می‌توان به فصل «جهاد در راه خدا» در کتاب «نشانه‌های راه» او اشاره کرد که طولانی‌ترین فصل این کتاب نیز هست.

در این جا مهم‌ترین پرسشی که طرح می‌شود معنای جهاد در اندیشه سید قطب است. او در متون خود از جهاد به معانی مختلفی استفاده می‌کند، مثلاً می‌گوید که انسان مسلمان قبل از روانه شدن به میدان نبرد باید «جهاد اکبر» کند، یعنی مبارزه درونی با شیطان، شهوات، هوس‌ها و مصالح نامشروع خود و قوم و عشیره‌اش (سید قطب، ۱۳۷۸: ۱۰۰) و یا می‌گوید که مسلمانان در مکه از «جهاد با شمشیر» بازداشته شدند (همان: ۸۸) و یا در جای دیگری از «جهاد با مال و جان در راه خدا» صحبت می‌کند (همان: ۱۰۰). همراه ساختن واژه جهاد با پسوندها و واژه‌های توضیح‌دهنده دیگری که نوع آن را مشخص می‌کند خود به معنای عام بودن این مفهوم نسبت به مفهوم قتل یا کشتار است. همچنین در موارد دیگری آن جا که مبارزه مسلحانه با کفار مدنظرش است به جای جهاد، صراحتاً از جنگ و مبارزه استفاده می‌کند: «رابطه مسلمانان با دارالحرب یا جنگ و مبارزه است و یا صلح براساس معاهده» (سید قطب، ۱۳۷۸: ۱۸۱). او در پایان کتاب «آینده در قلمرو اسلام» از ضرورت «جهادی ممتد و دشوار و پرخطر» صحبت می‌کند که مسلمین باید برای آن مجهز شوند. او برای این جهاد، تنها یک تجهیزات ضروری را یاد می‌کند: «آشنایی کامل با حقایق اسلام و فراگرفتن دین در سطح عالی» (همان: ۲۱۸-۲۰۹) سپس از ایمان حقیقی، عبادت، شناسایی محیط و روش‌های معمول زمان، احاطه بر فرهنگ و تمدن عصر خود برای شناخت عناصر مفید و



مضر آن، شناخت نیازمندی‌های واقعی بشر و دور انداختن زوائد تمدن و حفظ عناصر مفید آن نام برده و تاکید می‌کند: «اینست جهادی که ما پیش رو داریم...» (همان: ۲۱۸-۲۰۹) بنابراین جهاد در اندیشه او، مفهوم عامی است که یکی از تعابیر آن مبارزه مسلحانه است.

اما این به معنای آن نیست که جهاد مسلحانه را رد می‌کند. سید قطب به مسلمینی که سعی دارند در پاسخ به فشارهای شرق‌شناسان، جهادهای صدر اسلام را نوعی حرکت دفاعی تعبیر کنند شوریده و می‌گوید: اگر بخواهیم جهاد را یک حرکت دفاعی بنامیم باید مفهوم کلمه دفاع را به دفاع از انسان در برابر همه عواملی که آزادیش را به بند می‌کشند تغییر دهیم نه صرفاً دفاع از وطن اسلامی (سید قطب، ۱۳۷۸: ۸۱) به نظر می‌رسد او درخصوص مواجهه با کفار، به الگوی سه مرحله‌ای معتقد است که می‌گوید روش پیامبر بود: «یا اسلام بیاورید، یا صلح کنید و جزیه بدهید و یا با شما وارد جنگ می‌شویم» (سوزنگر، ۱۳۸۳: ۲۴۵).

او برنامه اسلام در مبارزه را شامل دو بخش دعوت و روشنگری برای اصلاح اعتقادات و نیز جهاد با نظام‌ها و سلطه‌های سد راه آگاهی مردم می‌داند (سید قطب، ۱۳۷۸: ۷۰) همچنین تاکید می‌کند که اسلام بر افراد نمی‌تازد تا آن‌ها را به پذیرش عقیده خود مجبور سازد بلکه نظام‌ها و اوضاع را مورد تهاجم قرار می‌دهد تا افراد را از تاثیرات فاسد آن‌ها رهایی بخشد (همان: ۱۰۵) از نظر سید قطب، جهاد یک فعالیت همه‌جانبه مداوم است، چنان‌چه تصریح می‌کند: «حرکت آزادی‌بخش جهادی تا وقتی که دین همه‌اش از آن خدا نشود هیچ‌گاه متوقف نمی‌گردد» (همان: ۸۷)



مبانی عام سلفی‌گری

جریان سلفیه جریان‌ی نسبتاً گسترده است که دارای مصادیق مختلفی است، میان این مصادیق نیز نگاه اختلافات اساسی دیده می‌شود. اما برای آن که بتوان یک جریان سلفی را از غیر سلفی تشخیص داد، مبانی مشترکی برای سلفیه وجود دارد که اجمالا عبارتند از:

۱. روش‌شناسی: راه و روش سلفیان تاکید به برتری فهم سلف است و معتقدند همه باید از فهم سلف تبعیت کنند زیرا فقط فهم سلف از خلوص برخوردار است و دیگر فهم‌ها مثل متکلمان و فیلسوفان و عرفا هیچ ارتباطی با اسلام ندارد و فقط گمراهی انسان را بیشتر می‌کند.

۲. هستی‌شناسی: سلفیان تقسیم هستی به محسوس و غیر محسوس را نمی‌پذیرند و معتقدند تمام هستی محسوس است. اما تقسیم هستی به غیب و شهود به علت وجود این الفاظ در قرآن را می‌پذیرند.

۳. معرفت‌شناسی: از منابع شناخت فقط نقل را قبول دارند و برای عقل در موضوعات ماورای طبیعت نقشی قائل نیستند. به گفته ابن تیمیه عقل بت است.

۴. معناشناسی: سلفیان رویکرد ظاهرگرایی را پذیرفته و به انکار تاویل پرداخته‌اند، به زعم آنان اگر راه تاویل باز شود دین از درب دیگر خارج می‌شود. آنان معتقدند تمام آنچه خداوند در قرآن گفته باید به ظاهرش تمسک کرد یعنی اگر خداوند فرموده که خداوند دست دارد باید پذیرفت که ایشان حقیقتاً دست دارد و نباید آن را تاویل کرد و به معنای قدرت یا هر چیز دیگری تفسیر نمود.



منابع:

طریحی، جلال الدین (۱۴۰۹) تدریب الراوی فی شرح تقریب التواری، تحقیق: احمد عمر هاشم، بیروت، دارالکتاب العربی.

ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد (۱۳۸۳) النهایه فی غریب الحدیث و الاثر، تحقیق: طاهر احمد زاوی، محمود محمد طناس، قاهره، داراحیاء الکتب العربیه.

رمضان البوطی، محمد سعید (۱۳۸۹) سلفیه بدعت یا مذهب مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس.

ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (بی تا) فتح الباری فی شرح صحیح البخاری، تحقیق: اشرف عبدالعزیز بن باز، بیروت، دارالمعروفه.

گروهی از نویسندگان (۱۳۹۱) وهابیت سیاسی، تهران، موسسه اندیشه سازان نور.

فقیهی، علی اصغر (۱۳۶۶) وهابیان، تهران، صبا.

بستانی، احمد (۱۳۹۳) بحران خلافت احیای خلافت، ماهنامه مهرنامه، سال پنجم، شماره ۳۷.

امیرخانی، علی (۱۳۸۹) ابوالاعلی مودودی و جریان نوسلفی گری، معرفت کلامی، سال اول، شماره ۳.

زاهدی، سعید (۱۳۹۱) ماضی استمراری، تهران، انتشارات عابد.



بهنساوی، سلیم (۱۹۸۵) علی الحکم و القضیه التکفیر المسلم، کویت، دارالبحوث العلمیه.

سوزنگر، سیروس (۱۳۸۸) *نمایشه‌های سیاسی سید قطب*، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

سید قطب (۱۳۷۸) *نشانه‌های راه*، محمود محمودی، تهران، نشر احسان.

سید قطب (۱۳۴۵) *آینده در قلمرو اسلام*، سید علی خامنه‌ای، مشهد، انتشارات سپیده.





شورش جزئیّت بر کلیّت

ایده‌هایی پیرامون منطق بنیادگرایانه‌ی اندیشه‌ی ابن تیمیه

عباس شهبازی فراهانی

در برخی تبیین‌های اندیشه‌محور - یا به تعبیری، ایدئالیستی - از انحطاط تمدن اسلامی، متفکرین فلسفه‌ستیز همواره آماج حملات قرار گرفته‌اند. از ابوالحسن اشعری، که با منشی ضدماتافیزیکی علیه عقل‌گرایان اعتزالی و فلاسفه شورید تا ابوحامد غزالی و فخر رازی، که هرچند جانب برهان را رها نکردند اما فلسفه‌ستیزی‌شان زبانزد همگان است، نتوانستند از اتهام شوریدن علیه عقلانیت یونانی-ایرانی رایج در تمدن اسلامی سده‌ی چهارم هجری قمری، در امان بمانند. (چون مسأله اساسی نوشتار حاضر این نیست، به این موضوع نیز نمی‌پردازیم که چرا همین مورخین هنگامی که به ابن‌خلدون - متفکری اجتماعی با ریشه‌های کلامی اشعری - می‌رسند، فاخرانه او را بنیانگذار علوم اجتماعی یا جامعه‌شناسی می‌خوانند.)

این اتهام‌زنی، که به‌نوعی حکم پیشینی بدل شده است، در واکاوی ریشه‌های فکری بنیادگرایی اسلامی نیز به چشم می‌خورد. اینجا، اگر خوش‌شانس باشیم، همه‌ی جریان‌های عقل‌ستیز در تاریخ اندیشه‌ی اسلامی مورد هجوم قرار



نمی‌گیرند، یا دست‌کم آبخورهای درجه دوم آن به شمار می‌آیند. در این زمینه، ابن تیمیه، فقیه حنبلی، و شاگردانش، از جمله ابن قیم جوزی، آماج حملات‌اند. قشری‌گری، تعصب و جمود فکری، تأکید بر جهاد و تکفیر از جمله مواردی هستند که عناصر بنیادگرایی اسلامی تلقی می‌شوند و ریشه‌ی این عناصر را نیز در متفکرینی چون ابن تیمیه و ابن قیم می‌جویند. نوشتار حاضر، بر این باور است که هرچند جهاد و تکفیر و قشری‌گری، به‌ویژه از لحاظ تأثیرگذاری عملی، عناصر مهمی در بنیادگرایی اسلامی هستند، آنچه در بنیادگرایی نقشی تعیین‌کننده‌تر دارد، انکار امر کلی است. با این حال، صرف انکار امر کلی را نمی‌توان هسته‌ی مرکزی بنیادگرایی دانست. انکار کلیات صرفاً شرط لازم بنیادگرایی است. آنچه هسته‌ی مرکزی بنیادگرایی را می‌سازد، جهان‌شمول‌ساختن امر جزئی و جزئی‌سازی امر کلی است. در این نوشتار، نخست اشاره‌ای به زمانه‌ی بحرانی ابن تیمیه می‌کنیم، سپس به مواجهه ابن تیمیه با عقل (نماد امر کلی) و نقل (نماد امر جزئی) می‌پردازیم و در نهایت مجدداً ادعای متن درباره‌ی هسته‌ی مرکزی بنیادگرایی [اسلامی] را تشریح می‌کنیم. از آنجایی که این نوشتار بر منابع درجه دوم مبتنی است، نمی‌تواند چیزی بیش از طرح ایده باشد. پرورش و تکمیل این ایده‌ها تنها با رجوع به آثار خود ابن تیمیه ممکن می‌شود.

بحران و بازگشت به بنیادها: جهان ابن تیمیه

هرایر دکمجان، در کتاب *اسلام در انقلاب: بنیادگرایی در جهان عربی*^۱ بنیادگرایی اسلامی را پدیده‌ای دوری دانسته است که در دوره‌های بحرانی

^۱ این کتاب تحت عنوان *جنبش‌های اسلامی معاصر در جهان عرب: بررسی پدیده بنیادگرایی اسلامی* توسط حمید احمدی به فارسی ترجمه شده است.



گونگون نمودار می‌شود. در هر دوره‌ای که آشفتگی‌ها و بحران‌هایی، یکپارچگی مفروض جامعه‌ی اسلامی را به خطر انداخته‌اند، ایده‌ی بازگشت به اصول ناب اسلامی مطرح شده است.^۱ ابن تیمیه (۶۶۱ - ۷۲۸ ق.) نیز که پنج سال پس از فروپاشی بغداد به دست مغولان به دنیا آمد، در دوره‌ای بحرانی می‌زیست. در قرون ششم و هفتم هجری قمری، با حمله‌ی صلیبیان از غرب و مغولان از شرق، بنیان‌های جامعه‌ی اسلامی به لرزه درآمد. بعد دیگر بحران، فساد علمای زمان است. علما شدیداً درگیر بازی‌ها و زدوبندهای سیاسی بودند. «اکثر آنان در بازی مداوم تصاحب، کناره‌گیری، گسترش، مبادله یا دست‌به‌دست کردن و دفاع از مناصب خود بودند.»^۲ فقها و علمای اسلامی به دو صورت به این بحران واکنش نشان دادند: یکی واکنش خودنقادانه‌ی محی‌الدین النوای و دیگری واکنش آخرالزمانی ابن کثیر.^۳ واکنش ابن تیمیه نه از نوع نقادی فنی نوای بود و نه مثل واکنش آخرالزمانی ابن کثیر. نقد او که تمامیت جامعه‌ی اسلامی معاصرش را

^۱ دکمبجیان ۱۳۹۰، ص. ۳۱

^۲ Chamberlin 1994, p. 94

^۳ نوای نوعی نقد درونی از علما را ترتیب داد. او افوال علما را ناشی از آن می‌دانست که فقها فاقد دانش تاریخی و زمینه‌ای بوده، حال آن‌که محدثین توجهی بیش از حد و وسواسی به تاریخ دارند. رویکرد نوای دو دلالت مهم دارد: یکی این‌که، راه برون‌رفت از بحران، گسترش سبکی تخصصی در ادبیات زندگی‌نامه‌ای (معروف طبقات) بود. دیگر این‌که، پیش‌فرض تحلیل نوای از بحران، جایگاه تعیین‌کننده و هدایت‌گر فقها در جامعه‌ی اسلامی و حق انحصاری آنان در تأویل وحی برای مسلمانان بود. در مقابل، ابن کثیر شافعی، که از ستایشگران ابن تیمیه بود، بحران سرزمین‌های اسلامی را برحسب مفاهیم آخرالزمانی می‌فهمید. نزد ابن کثیر، دوران او دوره‌ی آخرالزمان بود، مگر این‌که جماعت به پیروی از اهل علم حقیقی باز می‌گشتند، وگرنه ویرانی‌های آخرالزمانی سرانجام به رستاخیز می‌انجامید. (Anjum 2012, pp. 175-6)



هدف گرفته بود، تمرکزش را بر سازوبرگ فکری آن قرار داده بود.^۱ ابن تیمیه با جریان‌های فکری گوناگون زمان خود، از جمله فیلسوفان، متصوفه و متکلمین، تسویه حساب می‌کرد.^۲ او فروپاشی فکری-معنوی امت اسلامی را به مراتب بدتر از فروپاشی‌های اجتماعی-سیاسی و ویرانگری‌های مغول می‌دانست. نزد وی، فساد و ویرانی اصلی، فساد در الهیات بود، فساد که رافضیان، فلاسفه، متکلمین و متصوفه مسئول آن بودند. در این بین، او بخش عمده‌ی حملات خود را متوجه فلاسفه، یا به قول خودش «افراخ المتفلسفه» (جوجه‌فیلسوف‌ها)^۳ می‌کند. بخش اعظم انتقادات ابن تیمیه از فلسفه، نقد کلیت عقل و واسازی آن به موارد شخصی است. او در مقابل، نقد را واجد خصلت ثبوتی می‌داند. در این ادامه به این جنبه از نقد ابن تیمیه، که آن را هسته‌ی منطق بنیادگرایانه‌ی اندیشه‌ی او می‌دانیم، خواهیم پرداخت.

جزئیات عقل و کلیت نقل

ابن تیمیه این ایده را که عقل ماهیتی کلی دارد و همه‌جا یکی است، زیر سوال می‌برد. او در رد یک‌شکلی عقل، نخست، آن را به دو عقلِ موافق با نقل و مخالف

^۱ Anjum 2012, p. 177

^۲ جرج مک‌دیسسی در رابطه با ابن تیمیه می‌نویسد که او جماعت اسلامی چون حلقه‌هایی متحد‌المرکز می‌دانست، که در مرکز آن قرآن و سنت نبوی قرار دارد. جریان‌های فکری هرچه از این مرکز دورتر شوند، منحرف‌ترند. پس از «سلف» و «اهل سنت و حدیث» که در نزدیک‌ترین حلقه‌ها قرار داشتند، انحرافات شروع می‌شد. حلقه‌های منحرف به ترتیب عبارت بودند از متصوفه، اهل کلام، فلاسفه و رافضیه. جهیمه عمدتاً پیرون از حلقه‌ی جماعت اسلامی قرار می‌گرفت.

(Makdisi 1981, 257-8)

^۳ زریاب، ۱۳۶۷، ص. ۱۷۹



با نقل تقسیم می‌کند. از آنجایی که عقل معارض با دلیل نقلی ماهیتی تماماً متفاوت از عقل مؤید گفتار پیامبر دارد، پس ابطال یکی، مستلزم ابطال دیگری نیست.^۱ ابن تیمیه مشخصاً مواجهه‌ای عمل‌گرایانه با عقل دارد. یکی از وجوه این عمل‌گرایی هم در این تقسیم‌بندی عقل به معارض و موافق با نقل است: وی نقل را پیشاپیش حامل حقیقت و واجد خصلت نفس‌الامری و ثبوتی می‌داند و عقل برای او صرفاً ارزش اثباتی دارد (و نه ثبوتی و نفس‌الامری)؛ بنابراین، عقل تا آنجایی واجد اعتبار است که مؤید نقل باشد. او البته از منظری دیگر نیز عمل‌گراست. این جنبه از عمل‌گرایی ابن تیمیه را می‌توان واجد صورت خامی از منطق جامعه‌شناختی دانست. برای مثال، وی در یکی از نقدهای خود بر حد و تعریف در منطق، به آن دلیل حد را در دستیابی به حقیقت بی‌فایده می‌داند که «مردم از هر سطح سواد و در هر پیشه‌ای، امور خود را بدون رجوع به حدود و تعریفات با موفقیت می‌گذارند».^۲ عَرَض دانستن عقل و فروکاست آن به نوعی غریزه نیز در همین راستا قرار دارد. ابن تیمیه می‌گوید واژه‌ی عقل در زبان مسلمانان بر عَرَض دلالت دارد و نیز قوه‌ای که عقل بدان موجود می‌شود غریزه است.^۳ این بحث به ایده‌های جاحظ، متکلم معتزلی، نزدیک می‌شود که معرفت را برخاسته از نیازهای آدمی و در محدوده‌ی آن‌ها می‌دانست.^۴

^۱ ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۶، ص. ۱۸

^۲ Serajul Haque 1966, p. 806

^۳ ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۶، ص. ۱۷-۱۸

^۴ این ایده پیامدهای معرفتی بسیاری دارد و از «امکان» شکل‌گیری نوعی جامعه‌شناسی درون اسلام سنی - بالاخص اسلام ظاهری - خبر می‌دهد، «امکان»ی که بیش‌ترین تحقق خود را نزد ابن خلدون یافت، که او نیز از نظر کلامی اشعری بود.



افزون بر این، ابن تیمیه با فروکاستن کلیات به قراردادهای زبانی، کلی بودن عقل را زیر سؤال می‌برد. نزد وی، «معنی کلی و مطلق در عالم ذهن همانند لفظ کلی و مطلق است که در زبان ظاهر می‌گردد. پر واضح است که لفظ کلی و مطلق در زبان چیزی جز یک قرارداد نبوده و در واقع و نفس‌الامر، با لفظ جزئی و مقید از یک سنخ شمرده می‌شود.»^۱ از سوی دیگر، از نظر ابن تیمیه موجودات با یکدیگر متباین اند و فاقد سنخیتی نفس‌الامری هستند. در نتیجه، نزد وی «هر فردی از افراد انسان عقلی دارد که با عقل فرد دیگر متباین است.»^۲ به همین دلیل، هنگامی که انسان‌ها با یکدیگر وارد منازعه می‌شوند، ابن تیمیه معیار واحد و قدر مشترکی که اختلافات برحسب آن رفع شوند، نمی‌شناسد. برای ابن تیمیه، راه برون‌رفت از چنین بحرانی در پیروی از نقل است، چراکه نفس‌الامر – امور از آن حیث که واقعاً هستند – به واسطه‌ی نقل اثبات شده و هیچ وابستگی‌ای به عقل ندارد. «آنچه صادق مصدق، به آن خبر داده در واقع و نفس‌الامر، ثابت است، اعم از این که ما به صدق این خبر آگاه باشیم یا نباشیم.»^۳ در واقع، ابن تیمیه، به واسطه‌ی این که کاملاً درون سنت اسلامی قرار دارد و اساساً در پی اعتباربخشی به نقل و بازگرداندن جایگاه آن است، موضع‌سازانه‌ای را که در برابر عقل دارد، در مواجهه با نقل نیز پی نمی‌گیرد. و اساسی نقل و عقل با هم – بسته به شدت و حدت این و اساسی – به گونه‌ای تکررگرایی می‌انجامد؛ اما و اساسی عقل در مقام امر کلی

^۱ همان، ص. ۲۳. دینانی لازمی این را اعتقاد به «اشتراک لفظی» وجود می‌داند، که به نوبه‌ی خود به قطع رابطه‌ی ضروری میان ظاهر و باطن، و علت و معلول می‌انجامد. بدین ترتیب، نزد ابن تیمیه، هرگونه نظم از پیش‌بنیادی در جهان منتفی است.

^۲ همان، ص. ۲۵.

^۳ همان، ص. ۳۱.



و در مقابل اعطای کلیت مطلق به شرع، همان منطق بنیادگرایی اسلامی است. به بیانی دیگر، آنجا که عقل خودآیینی‌اش را از دست می‌دهد و به نظام دیگری که مدعی تمامیت و کلیت است وابسته می‌شود، خطر بنیادگرایی وجود دارد.

منطق بنیادگرایی: انکار عقل کلی، کلیت‌بخشیدن به نقل و عمل‌گرایی شرع بنیاد

میراث عمده‌ای که ابن تیمیه برای بنیادگرایی اسلامی معاصر باقی گذاشته، انکار کلیت عقل و اعتلای نقل به جایگاه امر کلی است، نه تأکید بر جهاد و تکفیر. ابن تیمیه اسلام را دین فطرت می‌خواند و به واسطه‌ی همین فطرت است که «احکام عقل را مأخوذ از قرآن می‌داند»^۱ و عقل را تابع شرع می‌گرداند. فطرت انسانی اساس معرفت‌شناسی بنیادگرایان معاصر را (اگر اصلاً بتوان از چنین ترکیبی سخن گفت) تشکیل می‌دهد. عقل و علوم عقلی قادر به درک اصولی اخلاقی سرشته در فطرت انسان نیست، چراکه این وحی - و نه عقل - است که فطرت آدمی را خطاب قرار می‌دهد و فطرت نیز با خضوع در برابر وحی و عمل به آن، درکش خواهد کرد.^۲ نزد بنیادگرایان، عقل و نیز علم دیگر موجودیتی خودآیین در کنار شرع ندارد، بلکه دقیقاً همانطور که ابن تیمیه می‌خواست، تابع اهداف شرع‌اند. کار عقل به «اجتهاد عملی در پژوهش و بررسی وحی با بهترین روش ممکن»^۳ خلاصه می‌شود. توسل به علم نیز اگر از بسترهای فلسفی‌اش جدا شود و در راستای تحقق اهداف شرع به کار رود، بلامانع است. شرعیات اسلامی نزد بنیادگرایان خصلتی

^۱ زریاب ۱۳۶۷، ص. ۱۸۸

^۲ موصللی ۱۳۸۸، ص. ۱۶-۱۷

^۳ همان، ص. ۱۹



جهان شمول دارند؛ این جهان شمولیت باید در عرصه‌ی سیاسی-عملی نیز تحقق پیدا کنند. بنیادگرایی آنجا به جنبش/حکومتی سیاسی بدل می‌شود که بخواهد انکار کلیت عقل و تأکید بر کلیت شرع را در عمل پیاده کند.

منابع

ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۶.

دکمجیان، هرایر، *جنبش‌های اسلامی معاصر در جهان عرب: بررسی پدیده بنیادگرایی اسلامی*، ترجمه‌ی حمید احمدی، شرکت انتشارات کیهان، چاپ ششم: ۱۳۹۰.

زریاب، عباس، «ابن تیمیه، تقی‌الدین» در *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۶۷، صص. ۱۷۱-۱۹۳.

موصللی، احمد، *مبانی نظری بنیادگرایی*، ترجمه‌ی محمدرضا آرام و علیرضا نظری، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۸۸.

Anjum, Ovamir, *Politics, Law, and Community in Islamic Thought: The Taymiyyan Moment*, Cambridge University Press, 2012.

Chamberlin, Michael, *Knowledge and social practice in medieval Damascus, 1190-1350*, Cambridge University Press, 1994.

Makdisi, George, "Hanbalite Islam" in *Studies on Islam*, edited and translated by Merlin Swartz, Oxford University Press, 1981, 216-274.

Serajul Haque, "Ibn Taimiyyah", in *A History of Muslim Philosophy (With Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands) vol. 2*, edited and introduced by M. M. Sharif, Otto Harrasso



بازگشت به اصل ناممکن

چرا تجزیه، راه حل مناسبی برای عراق نیست

صادق پیوسته

۱. بنیادگرایی

بنیادگرایی چیست؟ شلایشرت^۱ می‌گوید نباید بنیادگرایی را خرافه‌گرایی دانست. هر ایدئولوژی، ایدئولوژی‌های دیگر را به خرافه‌گرایی متهم می‌کند. بنیادگرایی، استدلالی منطقی است با این اصل بنیادی که: حقیقت در برابر همه‌ی آموزه‌های دیگر امتیاز ویژه و برتری دارد. از آنجا که حقیقت نزد خدا است، باید خدا را بیش از انسان‌ها پاس داشت. اما سخن خداوند را چه کسی می‌تواند تفسیر کند؟ در بنیادگرایی، برای دریافتن سخن خداوند راهی معرفی می‌شود. بنیادگرا کسی است که ادعا می‌کند این راه ممکن است و او این راه را می‌شناسد. سخن بنیادگرا این است: حقیقت نزد خداوند است، خداوند تنها سیر به حقیقت را از انسان می‌خواهد، من می‌دانم خدا از من چه می‌خواهد و بنابراین راه من به سمت حقیقت

^۱ درگیری ذهنی، علمی و عملی هوبرت شلایشرت، استاد فلسفه در دانشگاه کنستانس آلمان، چستی بنیادگرایی و نحوه‌ی گفت و گو با بنیادگرایان است. کتاب بحث با بنیادگرایان وی توسط محمدرضا نیکفر به فارسی ترجمه شده است.



است و سرانجام این که مخالفان راه من، می‌دانند که سخنان ناراست می‌گویند، آنان یا نادان‌اند یا اهل توطئه‌اند چرا که خداوند برای همه، امکان هدایت را فراهم کرده است (شلاشیرت، ۱۳۷۸: ۸۵-۸۴).

بنیادگرایی را در درجات مختلف با واژگانی چون اصول‌گرایی، ریشه‌گرایی، راست‌کیشی، پاک‌دینی و مانند این‌ها بیان کرده‌اند که از وفاداری و اصرار به برخی اصول مانند پا برجا نمودن ضوابط دین، انسانیت، عینیت علمی، سنت و مانند این‌ها در جامعه سخن می‌گوید. ایون شرت^۱ می‌گوید: بنیادگرایان به وجود خوانشی یکتا برای رستگاری معتقد هستند؛ هم از این روست که روشنگران علم‌گرای دوره‌ی روشنگری را هم مانند پاک‌دینان (پیورتن‌ها) را نیز از بنیادگرایان دانسته‌اند (شرت، ۱۳۹۰: ۸۷).

کستلز^۲ در جلد سوم کتاب عصر اطلاعات در مورد ماهیت انقلابی بنیادگرایی دینی چنین می‌گوید: «در عصر صنعتی، جنبش کارگری بی‌امان با سرمایه مبارزه می‌کرد. با این وجود، سرمایه و کار در اهداف و ارزش‌های صنعتی شدن - بهره‌وری و پیشرفت مادی - سهیم بودند. در عصر اطلاعات، منطق متداول شبکه‌های جهانی مسلط، چنان فراگیر و با نفوذ است که تنها راه بیرون آمدن از زیر سلطه‌ی آن‌ها، بیرون رفتن از این شبکه‌ها و بازسازی معنا براساس نظامی از ارزش‌ها و باورهای کاملاً متمایز است. بنیادگرایی دینی، تکنولوژی را پس نمی‌

^۱ ایون شرت استاد دانشگاه آکسفورد است و نویسنده‌ی کتاب دیالکتیک مثبت آدورنو و پژوهش‌گر اندیشه‌های نادیده گرفته شده در جریان‌های غالب فکری امروز است. از وی، کتاب فلسفه‌ی علوم اجتماعی قاره‌ای توسط هادی جلیلی به فارسی ترجمه شده است.

^۲ مانوئل کستلز، دانشمند رشته‌های اقتصاد، جامعه‌شناسی و سیاست است که آنتونی گیدنز کتاب سه جلدی عصر اطلاعات وی را چشمگیرترین کار در ترسیم طرح عصر اطلاعات جهانی و یادآور دانشمندان بنیان‌گذار علوم اجتماعی خوانده است.



زند اما آن را در خدمت قانون خدا قرار می‌دهد که همه‌ی هدف‌ها، بدون امکان چانه‌زنی، باید در برابر آن سر فرود آورند. نهادهای خود را نه از پایین به بالا که از درون به بیرون، در قالب خودی‌ها و غیر خودی‌ها می‌سازد و اگر نهادهای جامعه بپذیرند، دگرگون خواهند شد، اگر بخواهیم از واژه‌های کهن مدد بگیریم، انقلاب خواهد شد» (کاستلز، ۱۳۸۹: ۴۳۴).

از بنیادگرایی دینی، حسین بشیریه به سنت تجددستیز تعبیر کرده است (بشیریه، ۱۳۸۲: ۱۱۹) یعنی سنتی که به زندگی سنتی باز نمی‌گردد بلکه می‌خواهد روح سنت را در کالبد تجدد بدمد؛ می‌خواهد با ابزار و مفهوم‌های مدرن، دنیای روابط سنتی را بازتولید کند و به خویشی‌اصیل که برای خود تصور می‌کند باز گردد، نه این که آیین‌های کهنه را بازآورد بلکه آرمانی را که فراموش شده یا گم‌شده در تاریخ می‌پندارد، با امکانات مدرن بسازد. مسیحیان امیش در اروپا نمونه‌ی دیگری از بنیادگرایان هستند که در صلح کامل و دوری از خشونت زندگی می‌کنند. پیوند دین و حکومت، در تشیع، نمونه‌ی بنیادگرایی است که انقلاب آفریده است اما سیاست دفاعی و نه تهاجمی دارد. القاعده نیز سنجی از بنیادگرایی است که با تهاجم، هویت خود را بر ساخته است. از منظر اقتصادی، آن کس که دست‌نایب‌ای بازار را همچون یگانه حقیقت نظم‌بخش امور می‌پندارد نیز بنیادگرا است. در به کار بردن واژه‌ی بنیادگرایی باید دقت کنیم که گرفتار کلیشه‌های مطبوعاتی موجود نشویم و بنیادگرایی را همچون برچسبی توهین‌آمیز به کار نبریم.



روتون^۱ (۱۳۹۱)، بنیادگرایی امروز را گونه‌ای از احیاگری اصول‌گرایانه با فرض انطباق اصول بر حقیقت تعریف می‌کند که همانندی‌های بسیاری همچون تکیه بر اصول یک دین یا آیین فراطبیعی، لفاظی شبه‌علمی، کنترل زنان و نوعی ملی-گرایی دارد. عنصر ملی‌گرایی در تعبیر روتون، عنصر خاصی است که به آن باز خواهیم گشت. به هر حال، وی بر این باور است که رسانه‌های آزاد هم بازوی گسترش بنیادگرایی و هم ویروس مرگ آن هستند و به همین علت است که بنیادگرایی امروز با رسانه‌های مدرن همه‌گیر می‌شود اما پیش از هر کار، به فیلتر کردن و محدود نمودن رسانه‌ها می‌پردازد. به همین ترتیب، بنیادگرایی امروز از فضاهای مدرن مانند رأی‌گیری دموکراتیک یا باز بودن سیستم‌های آموزش علم و فن‌آوری رشد می‌کند اما پس از قدرت یافتن، به کنترل و اعمال محدودیت شدید بر آن‌ها دست می‌یازد.

به هر روی، بنیادگرایی امروز پدیده‌ای مدرن است و با ابزارهای مدرن فن‌آوری-های نظامی، رسانه‌ای، سیاسی و اقتصادی تولید می‌شود. بدون فساد در معامله‌های کلان اقتصادی نفتی، تأمین منابع مالی گروه‌هایی مانند القاعده تصورناپذیر است. جنگ قدرت دولت‌ها در خاورمیانه، بازتولید تروریستی افکار بنیادگرایانه برای فشار آوردن به طرف مقابل را در پی داشته است چنان که بدون تقویت مجاهدان افغانی علیه شوروی با اموال سعودی و تجهیزات فوق مدرن امریکایی، طالبان و ملا عمر محلی از اعراب نمی‌یافتند. پیدایش گونه‌ی مهاجم و تروریست

^۱ ملیس روتون، نویسنده‌ی کتاب معرفی بنیادگرایی انتشارات آکسفورد، ریشه‌ی بنیادگرایی را در سنت‌های مختلف مذهبی می‌جوید و مدعی است پس از یک عمر تأمل در بنیادگرایی به این نتیجه رسیده است که جستن ریشه‌های بنیادگرایی در جایی جز مذهب‌های مختلف، وقت تلف کردن است. کتاب بنیادگرایی وی را به فارسی بیژن اشتری ترجمه کرده است.



بنیادگرایی خاورمیانه‌ای، بی‌ارتباط با شیوه‌ی نیروهای درگیر و به ویژه نیروهای مدرن فراملی نیست. افزون بر این، در خاورمیانه که از مهم‌ترین بسترهای بنیادگرایی سده‌ی بیستم و نیز سده‌ی بیست و یکم بوده است، افراد و دستگاه‌های اداری و سیاسی که صاحبان فردی دارند نقش‌آفرینان اصلی‌اند. روح و تعصب قبیلگی هنوز وجود دارند و دعوای طوایف مختلف قریش و غیر قریش هنوز قابلیت این را دارد که مسأله‌ی روز شود. به این مسأله نیز باز خواهیم گشت.

۲. بستر و باور بنیادگرایی

بنیادگرایی چگونه در ذهن افراد در دنیای مدرن پدید می‌آید؟ مگر نه این است که امروز استدلال‌های علمی جایگزین استدلال‌های فراطبیعی مانند استدلال‌های دینی، سنتی، خرافی و مانند این‌ها شده‌اند و در مدرسه‌ها آموزش داده می‌شوند؟ به این ترتیب آیا بنیادگرایی پیامد کمبود آموزش است؟ و از سوی دیگر، آیا چنان که بسیاری از بنیادگرایان دینی می‌پندارند، با انحصار آموزش رسمی به آموزش دینی می‌توان، بنیادگرایی را توسعه داد و از نفوذ باورهای مدرن غربی پیش‌گیری نمود؟

تمام این پرسش‌ها از بُن، گمراه‌کننده‌اند و راه تحلیل را تنگ‌تر می‌کنند چرا که بنیادگرایی امروز در کشورهای دستخوش نوسازی و سیاست‌های مدرنیستی نیز آشکار می‌گردد؛ بدتر از آن، بسیاری از جوانان مهاجر اروپا رفته یا حتی اروپایی در گروه‌های بنیادگرا حضور به هم رسانده‌اند. نظام‌های آموزشی تک‌گو و بنیادگرا، بیش از بازتولید بنیادگرایی به جنبش‌های نوین اجتماعی منجر شده‌اند و بیشتر، در مقاومت مقابل مدرنیسم بوده که بنیادگرایی متولد شده است.

مسأله را چنان که کستلز در جلد دوم عصر اطلاعات مطرح می‌کند، بهتر می‌توان شکافت. ما در اینجا از افرادی که در اثر دوری از هر گونه امکانات مدرن به



بنیادگرایی روی می‌آورند می‌گذاریم و آن‌ها را تنها سیاهی لشکر بنیادگرایان می‌بینیم زیرا اگر کسی آنان را به هسته‌های گروه‌های بنیادگرا نچسباند، توان اعتراض هماهنگ در آنان نیست و بسیاری از آنان اصلاً به مرز اعتراض نمی‌رسند. مسأله از حس نابرابری آغاز می‌شود. از آنجا که نامفهوم بودن ادعاهای مدرن برای افراد آشکار می‌گردد. عنصر درونی بنیادگرایی را عنصری هویتی می‌توان یافت البته برای چنین نگاهی، نباید هویت را کلی یکپارچه پنداشت. هویت در دنیای گفتمان‌های امروز، هویتی چهل تکه است. ممکن است یک بنیادگرا، فیزیک‌دان، ریاضی‌دان، پزشک و حتی دانشمند حقوق یا سیاست باشد. وی به دستگاه تحلیلی این دانش‌ها همچون ابزار می‌نگرد اما هسته‌ی صلب حقیقت در ذهن وی اعتبار ازلی و ابدی دارد. اما چرا؟

مطالعات انتقادی در زمینه‌ی سیاسی علم و فن‌آوری نشان می‌دهد که دانش‌های نوین، هر چه پیشرفته‌تر شده‌اند، بیشتر کدگذاری شده‌اند و از دسترس درک عقلانیت تجربی خارج گشته‌اند. اگر فیزیک نیوتونی در دوچرخه و ماشین بخار، برای افراد درک‌پذیر بود و مردم سعی می‌کردند با نگاه به اجزای این دستگاه‌ها به کارکرد آن‌ها پی ببرند، دنیای دیجیتال و الکترومغناطیس فن‌آوری امروز، ابزارهایی همچون چراغ جادو تولید می‌کنند. ما با کارت کشیدن، هویت خود را نشان می‌دهیم، سوار اتوبوس می‌شویم، به اداره می‌رویم یا غذا سفارش می‌دهیم. هر چه بیشتر از عمر دنیای جدید تکنولوژیک می‌گذرد، اطلاع ما از کارکرد ابزارهای مدرن، بیشتر کدگذاری شده و به عبارتی، جادویی می‌شود. عیب‌های ساده‌ی خودروهای خود را نیز دیگر نمی‌توانیم برطرف کنیم و حتماً باید متخصص مربوط به آن با رایانه‌ی خود به کمک ما بیاید. ما نمی‌فهمیم چگونه کار می‌کند، فقط به وی ایمان داریم! همین!



موضوع اما به این جا ختم نمی‌شود. دستگاه‌های اداری دنیای مدرن نیز پیچیده و پیچیده‌تر می‌شوند. اگر در دموکراسی‌های آغازین رأی‌ها کارگر می‌افتادند، امروز بسیار پیش می‌آید که رأی به عکس خواست ما تبدیل می‌شود. سیطره‌ی غول‌های مالی و تبلیغاتی (که از هم جدا نیستند)، پیچیدگی شگفتی از دستورکارها را پدید آورده است. تنها راه این است که اینجا هم به متخصصان متوسل شویم و به آنان ایمان داشته باشیم. آنان نیز با واژگانی جادویی همچون هوشمند کردن کارخانه‌ها، اصلاح ساختار اداری، خصوصی‌سازی، هدفمند کردن، بهینه‌سازی، تغییر توازن قدرت فراملی و مانند این‌ها، شعور ما را بمباران می‌کنند تا بپذیریم راه آسانی برای درک کردن وجود ندارد و باید در حوزه‌ی تخصص خود حرف بزیم و در دیگر حوزه‌ها، با ایمان به متخصصان پیش برویم. متخصصانی که یک نظر واحد نیز ندارند و از بیخ و بن در مسایل با هم مخالف هستند. در خاورمیانه، به تمام این‌ها، مشکل رشد نامتوازن و تأخر فرهنگ به تکنولوژی نیز افزوده می‌شود. حتی نظام اجتماعی و سیاسی نسبت به ورود دستگاه‌ها و فن‌آوری‌های اقتصادی تأخیر دارد و همین مورد، احساس کنترل افراد بر جامعه، سیاست و اقتصاد را بیشتر تضعیف می‌کند.

با چنین شرایطی و در این احساس عدم کنترل بر سرنوشت خویش و لزوم ایمان به متخصصان، آیا بازگشت به آرمان‌های دینی و فراطبیعی منطقی‌تر نیست؟ اگر من نابرابری عمیق کشورهای توسعه یافته با کشور خود را می‌یابم و به عنوان مهاجر در آن کشورها، حقارت نسبت به میزبان را حس می‌کنم، به کدام آرمان بهتر است دل ببندم؟ آرمان مدرنیستی حقوق برابر بشر؟ واقعیت نابرابری‌های موجود را چگونه درک کنم؟ با ایمان آوردن به متخصصان مدرن؟ اگر سخن از ایمان است،



چرا به عالمان دین ایمان نیاورم که وعده‌ی آنان بسی گواراتر و بزرگتر از متخصصان است.

هویت بنیادگرا، هویتی مقاوم و معترض است و اگر تعداد زیاد تحصیل‌کردگان را در رهبران بنیادگرایان تروریست می‌بینیم، نباید دچار توهم توطئه شویم که اینان، همه، عروسک خیمه شب بازی هستند (گرچه این توطئه هم وجود دارد اما توهم زمانی است که تنها دلیل وجود بنیادگرایان تروریست را آلت شدن افراد بینیم و اراده‌گرایی را تام و تمام بپذیریم). بسیاری از اینان از نظر اسباب و ابزار زندگی، مدرن هستند اما رؤیای ایجاد دنیایی سراسر حقیقت و آرمانی را با همین ابزار را دارند. هویت چهل‌تکه، با نخ منطق ریاضی و عقلانیت تجربی دوخته نمی‌شود.

افزون بر تمام این‌ها که گفته شد، مشکلات حاد منطقه‌ی خاورمیانه، بستر را برای پیدایش و رشد بنیادگرایان آماده‌تر می‌کند. از سوی دیگر، دین اسلام نیز برخلاف دینی همچون مسیحیت، دستگاهی جدای دولت نداشته است و در تاریخ خود همواره آمیخته با دستگاه دولتی بوده است. تنها در تشیع، دستگاه دین و دولت تا حدی جدا بود که در صفویه، قاجاریه و سرانجام با انقلاب اسلامی، در دستگاه دولت ادغام شد. پیش‌فرض بنیادگرایی اسلامی نیز همین ادغام است و به آن انتقادی ندارد بلکه اصلاح امور را در خدمت مطلق دولت به دین می‌بیند. هویت مقاوم، با وعده‌های سیاسی عظیم ظاهر می‌گردد. وعده‌ی هم دین و هم دنیا می‌دهد و معتمدترین وعده‌ها نزد او، وعده‌ی اسلام ناب و طرح حکومت اسلامی است اما به تعداد بنیادگرایان، طرح حکومت اسلامی وجود دارد.



۳. داعش

با تمام این‌ها، همان‌گونه که از آغاز اشاره کردم، انواع متنوعی از بنیادگرایی وجود دارد. در خاورمیانه نیز چنین وضعی وجود دارد. احمد مصلی (۱۳۹۱) برخی از آن‌ها را شمرده است. مسأله‌ی من، این تنوع نیست. مسأله نوع مهاجم بنیادگرایی است که با وحشیگری ظاهر می‌گردد و تنها در آدم‌کشی تداوم می‌یابد مانند القاعده و طالبان و جیش‌العدل و اینک، داعش (دولت اسلامی عراق و شام). بسترهای اندیشه‌ای بنیادگرایی کلیدی از امکان تحلیل بنیادگرا شدن را به ما می‌دهند اما برای تحلیل موردی گروه‌های مورد بحث، باید به تحلیل‌هایی همچون مقاله‌ی سیامک کریمی (۱۳۹۳) نگریم. آنجا که بازیگران قدرتمند منطقه‌ای در ساختار منازعات سیاسی بین دولت‌ها، هر چه بیشتر به گروه‌هایی با اندیشه‌های ویرانگر و وحشت‌آفرین میدان، کمک مالی، تسلیحاتی، تبلیغاتی و فضای رسانه‌ای می‌دهند تا امتیاز بیشتری را طلب کنند. در اینجا نه ارتباط اندام‌واری از اندیشه‌ی بنیادگرایی بلکه رشد سرطانی جوانان تندرو درون بسترهای بنیادگرایانه را می‌بینیم که ضامن این رشد سرطانی، پول و قدرت بازیگرانی است که در خانه‌ی امن نشسته‌اند.

برای ما که در فضای سیاسی ایران چنین تحولاتی را رصد می‌کنیم، شرایط از چند جهت آشناست. در زمان اصلاحات سیاسی حکومت ایران، عناصری قدرتمند در ساختار موجود به قتل روشنفکران دست زدند. پس از کشف و افشای این جریان، نه تنها چنین وضعی از بین نرفت بلکه نیروهای تأثیرگذاری از جریان اصلاحات و نیز روشنفکران اپوزیسیون، توسط عناصری که مشخص شد باورهای بنیادگرایانه داشتند، تهدید شدند، کتک خوردند یا ترور شدند. اندیشه‌ی بنیادگرایی در کشور ما حضور داشته است و دارد اما چرا تنها در دوره‌های محدودی چنین فجایعی به



وقوع می‌پیوندند؟ شاید چرایی رشد بنیادگرایی تروریست در منطقه‌ی خاورمیانه و به ویژه مورد اخیر (داعش) را با این نگاه بهتر بتوان پاسخ داد. باید دید چه قدرت‌هایی در دگرگونی ساختار سیاست منطقه‌ای، در حال افول هستند. گروه‌هایی که دسترسی و نزدیکی به بنیادگرایان داعش را دارند و از آنان جهت وحشت‌آفرینی و حفظ موقعیت خود می‌خواهند بهره بگیرند.

به این ترتیب، من بنیادگرایی تروریستی را از بنیادگرایی به طور کلی جدا کردم. در مورد داعش به عنوان یک گروه بنیادگرای تروریست نیز برای پرهیز از تکرار نوشته‌های دیگران، باید روایت خود را خیلی خلاصه بگویم. این گروه متشکل از برخی چهره‌های القاعده در پاکستان و افغانستان و نیز سپاهیان زیادی از تمام دنیا به ویژه عراق بود که به عنوان یکی از معارضان اسد در سوریه مشغول نبرد شد. در یک جبهه ایران و اسد قرار داشت و در جبهه‌ی دیگر مخالفان سیاسی اسد. داعش و گروه‌های مختلف دیگری در سوریه به مخالفان پیوستند. از این ائتلاف نانوخته، امریکا، اروپا، عربستان، ترکیه و اسرائیل حمایت کردند اما اسد کم و بیش پیروز از میدان به در آمد.

به این ترتیب، داعش کارایی خود را از دست داد و لازم شد جای جدید برای آن پیدا شود و کجا بهتر از همسایه‌ای همچون عراق. داعش به باقی‌ماندگان صدام (حزب بعث) پیوست و بهانه‌ی مبارزه، دولت شیعی مالکی شد. نوری مالکی پیش از این، نتوانسته بود سیاستی بی‌طرف پیش بگیرد و نارضایتی زیادی از وی وجود داشت. به ویژه که عراق در زمان حکومت طولانی حزب بعث، گرچه سکولار به حساب می‌آمد اما به شدت ضد شیعه بود. در مقابل، پس از سقوط صدام به دلیل در اکثریت قرار گرفتن شیعیان و دموکراسی نسبی در تعیین حاکمان، خواسته و ناخواسته انتقام‌جویی‌های زنجیره‌واری پدید آمد. در واقع، دموکراسی و سیاست



مدرن، بازیچه‌ی تضادهای دینی و قومیتی شد. کردها که به یاری روابط مناسب با غرب دور از این فضا ماندند، بهترین وضعیت را دارند. اکنون، عربستان با ادامه‌ی حمایت مستقیم از داعش، به تجزیه‌ی عراق می‌اندیشد تا سپری بین حکومت شیعه و خود ایجاد کند. ترکیه از حمایت کم کم دست می‌کشد چون زرمه‌ی تجزیه پیش از هر چیز به معنای استقلال کردستان و آغاز تلاش کردهای ترکیه برای پیوستن به کشور کردستان است. کره‌های عراق برای رسیدن به رؤیای دیرینه‌ی کشور کردستان در اتحاد با اسرائیل و امریکا سر از پا نمی‌شناسند و بارزانی اعلام کرد که اکنون زمان جدایی است. این تجزیه برای جمهوری اسلامی ایران حکم فاجعه را دارد.

۴. تجزیه‌ی عراق، خواست عربستان

از موضوع چپستی و روابط قدرتی که داعش را بر پا کرده است و نگه می‌دارد به سرعت می‌گذرم چون همان گونه که اشاره کردم، دیگران به آن پرداخته‌اند اما نگاهی خواهم داشت به سخن تجزیه‌ی عراق. این سخن باید در بستری عنوان شده باشد و این گونه نیست که استقبال عربستان و اسرائیل از این موضوع، بتواند بدون هیچ زمینه‌ای انجام شده باشد. واقعیت این است که در نگاه اول، ملت بودن عراق، تا حد زیادی از نگاه خود مردم عراق و دیگران نامشخص است. این مردم در نژاد، شرایط آب و هوایی، تاریخ، زبان، مذهب و مواردی از این دست اشتراک ندارند و تکه تکه‌اند. حس همبستگی ملی از زمان متلاشی شدن حکومت حزب بعث تا کنون شواهد خاصی نداشته است.

گویی عراقی‌ها از نظر ذهنی همدیگر را هموطن نمی‌دانند. همواره درگیری‌ها به صورت اتحاد گروه‌های مختلف قومی، زبانی، مذهبی یا سرزمینی به صورت چندجانبه دنبال شده است. کردها که در قالب اقلیم خودمختار کردستان، تکلیف



خود را روشن کرده‌اند اما دیگران نیز چنین موقعیت و اهمیتی نداشتند و گرنه بعید است اگر تحقیقی در مورد عراقی بودن انجام شود، در همه‌ی مردم حتی یک نماد، دلبستگی، آرمان یا حرف مشترک را بتوان یافت.

مردم این کشور را از نظر نژادهایی که خودشان به آن‌ها باور دارند می‌توان به عجم و عرب تقسیم‌بندی کرد. عجم‌ها با اشاره به سابقه تاریخی شرق عراق، این سرزمین را متعلق به خود می‌دانند و می‌گویند عرب‌ها در اصل متعلق به عربستان‌اند که سال‌ها پیش به این سرزمین کوچ کرده‌اند. عرب‌ها می‌گویند عجم‌ها باید به سرزمین مادری‌شان یعنی ایران بروند چرا که اولین ساکنان عراق همانا اعراب بوده‌اند. جالب این که برای استدلال‌های هر طرف در اسناد تاریخی به اندازه‌ی کافی شواهد وجود داشته است و مقالات مختلفی را در مطبوعات می‌توانید درگیر این دعوا ببابید. مهم‌تر این که در قهوه‌خانه‌ها و مهمانی‌ها نیز این حرف‌های بی‌سرانجام نقل مجالس و محافل است.

عراقی‌ها از نظر مذهبی، به دو گروه کلی سنی و شیعه تقسیم می‌شوند و کشمکش جدی در تاریخ این دو گروه وجود دارد. برخی از دو طرف اصلاً مسأله‌ی وطن را قبول ندارند و بر این باورند که با کشتن دیگری به بهشت می‌روند. اگر چنین نمی‌کنند، به زور قانون و نه رضایت قلبی است و از هر ضرری که به طرف مقابل بزنند احساس خرسندی می‌کنند. این وضعیت، اکثریت بالا و اقلیتی محدود نیست بلکه تعادلی نسبی جمعیتی دارد و همین تعادل، جنگ فرسایشی و دایمی را پایدار ساخته است. جالب این که کردها، همبستگی خاصی با دیگر سنیان ندارند و پیش از هر چیز، خود را کرد می‌دانند البته کردها نیز دو گروه کلی‌اند که به هر حال یکدیگر را تحمل می‌کنند. ترکمن‌ها نیز سنی‌اند و وضعیت خاص خود را دارند.



شیعیان نیز در درون خود سه گروه متخاصم و گاهی دشمن یکدیگر هستند. به هر حال، نشانه‌های همزیستی مسالمت آمیز از دشمنی بیشتر نیست.

عربستان به خواست سیاسی ایجاد سپری بین خود و دولت شیعه‌ی عراق، پوششی تئوریک می‌دهد و بر مبنای نگاه بالا به جغرافیای سیاسی می‌گوید تجزیه‌ی عراق، راه حل این همه‌درگیری است و گفتاری را در رسانه‌ها تقویت می‌کند که مشکل عراق را نه داعش بلکه وضعیت جغرافیای سیاسی، قومیتی و مذهبی آن می‌داند. گفتاری که تجزیه را سرنوشت ناگزیر و تاریخی عراق می‌شمارد. با این حال، دود آتش داعش به زودی در چشم عربستان نیز خواهد رفت و از حمایت‌های پیشین پشیمان خواهد کرد. امریکا نیز مانند بسیاری موارد دیگر در چند دهه‌ی اخیر، پیش‌بینی سیاسی درستی از آینده‌ی مسیر مبارزه با بشار اسد نداشت و اکنون در برزخ تصمیم‌های خود گرفتار است. به همین دلیل، پیشنهاد همکاری با ایران ضد داعش را مطرح می‌کند. گرچه مسایل میان ایران و امریکا (به ویژه در مورد فلسطین و اسرائیل) به این سادگی قابل حل نیست، پیام واقعی این پیشنهاد، به عربستان است. پیامی که چرخش بزرگ امریکا از عربستان به ایران را در سیاست خارجی مطرح می‌کند که برای عربستان وحشت‌آور خواهد بود. به هر حال، ایران برنده‌ی نسبی بازی سوریه بوده و اعلام کرده است حاضر نیست امریکا را در بازی خود شریک کند.

۵. آیا تجزیه، عراق را آرام می‌کند؟

گفتم که عراق یک ملت و دارای همبستگی ملی به نظر نمی‌رسد. اما منظور من چه نوع ملت و چه نوع از همبستگی ملی است؟ شاید توضیح و پاسخ چنین پرسشی، چاره یا چاله بودن تجزیه برای عراق را روشن‌تر کند. برای این کار، از مفهوم ملت آغاز می‌کنم و به نظریه‌ی مدرنیته‌ی سیاسی مورس باریه اشاره



خواهم نمود. آنگاه منطق تجزیه را تا انتهای آن پیش خواهم برد تا معلوم شود ریلی که قطار تجزیه‌ی عراق بر آن حرکت می‌کند، به کدام وادی می‌رسد. ملت، مفهومی است متعلق به چند قرن اخیر و به دولت پیوند خورده است. به تعریف مشهور ماکس وبر، دولت سازمانی سیاسی است که برای سر و سامان دادن به کشمکش در توزیع قدرت درون سرزمینی محدود و طبق قانونی پذیرفته شده برای مردم آن سرزمین، پدید آمده است. مردم، پیش از آن نیز بر حسب جغرافیا، قوم، دین، تاریخ مشترک و... همبستگی داشتند و جامعه پیش از دولت مدرن وجود داشت اما دولت مدرن، حاصل قراردادی بود بر خواست مشترک مردم و اولین بار در امریکا و با بیرون راندن حکمرانان انگلیسی پدید آمد. به ماهیت این خواست مشترک بازخواهیم گشت.

پس از آن، دولت‌های ملی و ملت‌ها بر دو نوع اساس پدید آمدند یا همان دین و قوم و تاریخ و... را چسب همبستگی خود کردند یا آرمانی سیاسی یافتند و دولت، مسئول آن آرمان سیاسی شد یعنی الگوی ایالات متحد را پیش گرفتند. در این الگو، هیچ کدام از آن موادی که برای چسب قبلی گفته شد، به عرصه‌ی سیاسی تعلق نداشت. آن‌ها متعلق به جامعه بود. در جامعه، با تشکل دادن به دین‌ها و قوم‌ها، زبان‌ها و... راه آشنایی بیشتر گروه‌های متنوع و متکثر با هم پدید می‌آمد اما قدرت و سیاست، برای شهروندان برابر بود. شاید یک فرقه، فرقه‌ی دیگر را در کلیسای خود راه نمی‌داد اما زمان رأی دادن و انتخاب و انتقاد و... هر شهروند یک رأی بود و بس. همه برابر بودند. در سیاست، مسیحی و یهودی یا کجایی بودن پدر و مادر فرد یا زبان او و... معنی نداشت. این که چرا و از کجا به این الگو رسیدند، خود، داستان دیگری است.



به هر حال، این دو الگوی ملت قومی (دینی، نژادی، تاریخی...) و ملت قراردادی، به این آشکاری از هم جدا نیست اما کم و بیش، می شود ملت های مختلف را به این ترتیب جدا کرد. ملت هایی که با الگوی اول تشکیل شدند یا در برهه هایی به الگوی اول بازگشتند، همواره کینه و دشمنی را با خود حمل کرده اند. آن ها در واقع ملت مدرن نیستند و همان دشمنی های تعصب آمیز دینی و قبیله گری و ... را در قالب دولت های جدید و مرزهای جدید بازتولید کرده اند. مانند آلمان هیتلری. جنایت های آن ها، به همان آرمان قومی شان پیوند می خورد. ملتی می تواند به ذهنیتی دگرگون دست یابد و آن تعصب ها را در سطح سیاست و دولت بازتولید نکند که به این درک قراردادی رسیده باشد وگرنه ملت یا دولت یا کشور نامیدن آن، شکلی جدید به قبیله دادن است و نه بیشتر.

قراردادی که از آن سخن می گوئیم، قرارداد بر سر آزادی فرد فرد جامعه است که به حقوق بشر یا حقوق مدنی تفسیر شده است و از حقوق سیاسی جدا می شود. در حقوق سیاسی، صحبت از برابری و آزادی مثبت است یعنی بیان انتقاد و آزادی پس از بیان، اما در حقوق مدنی سخن از آزادی شغل، دین، محل سکونت و دارایی هایی است که از کار فرد به دست آمده اند. دولت و هیچ سازمان سیاسی دیگری حق ندارد به حق مدنی افراد جامعه تعرض کند و نهادهایی قضایی ایجاد می شود که از حقوق مدنی افراد محافظت کنند. حقوق سیاسی و مدنی، در قانون اساسی یا عرف ها به عنوان قوانین نانوشته ی جامعه یا هر میثاق و پیمان ملی دیگری، دستاویز یکپارچگی مردم جامعه می شوند. به این ترتیب، مردم، مانند عهد باستان متعلق به دولت ها نیستند و می توانند تغییر تابعیت دهند. تغییر تابعیت از حقوق مدنی فراملی است و خیانت به حساب نمی آید. موریس باریبه، این فرایندها را مدرنیته ی سیاسی می نامد. مدرنیته ی سیاسی به این ترتیب دگرگون نمودن



درک از سیاست است و این واژه‌ی مدرن نباید ما را به اشتباه بیندازد که تاریخ به پیش و پس از دوران مدرن تقسیم شده است. هرگاه ما به قرارداد به معنای گفته شده عمل می‌کنیم، مدرنیته‌ی سیاسی را پذیرفته‌ایم و هر گاه آن را کنار می‌نهیم، به پیشامدرن سیاسی گام نهاده‌ایم.

در تحلیل باریه، مدرنیته در نگاه ما است که اتفاق می‌افتد. هر کشوری با هر سابقه‌ای از سیاست مدرن، ممکن است به پیش‌مدرن بازگردد. در واقع، این‌ها دو وضعیت در سیاست هستند نه برهه‌های تاریخی که از آن بگذریم و وارد دیگری شویم. راه بدون بازگشتی در کار نیست. مهم‌تر این که هر مردمی، مدرنیته‌ی سیاسی خود را در تکاپوی جامعه‌ی مدنی و نیروهای سیاسی خود کشف می‌کنند. امکان تقلید از دیگران وجود ندارد چون عناصر تاریخ، فرهنگ، جغرافیای سیاسی، ترکیب قومیتی، تنوع مذهبی و... هر کشور با کشور دیگر تفاوت دارد یعنی مدرنیسم سیاسی و وارد کردن عناصر کار را حل نمی‌کند. مدرن شدن سیاسی، چینی از عناصر سنت را نیز می‌خواهد که بر فرض ورود عناصر جدید، آن‌ها را در شاکله‌ی سیاست جامعه استوار نگه دارند.

پس در مجموع، مدرنیته‌ی سیاسی مسایل سیاست را در کشور عوض می‌کند. توزیع قدرت اگر تا پیش از این برای تسلط قوم، مذهب، نژاد، زبان و هر امر حق پنداشته شده‌ای بر دیگری بود، از این موضوعات تهی می‌شود. گروه‌های سیاسی با برنامه‌هایی که برای بهبود حقوق مدنی و سیاسی دارند وارد می‌شوند. مسایل ملت قومی به درون جامعه‌ی مدنی رانده می‌شود و مسایل ملت سیاسی به میدان رقابت‌های سیاسی می‌آید. به این ترتیب، جنگ بر سر عناصر ملت قومی پایان می‌پذیرد. جنگی که حقیقت صلب موجود در آن، عناصر گفت و گویی ندارد. من با قومیت، ملت، نژاد، زبان خود زاده می‌شوم و گفت و گویی در مورد آن



وجود ندارد. مذهب من حق را در اختیار دارد و سیاست مذهب‌های مختلف در مقابله با یکدیگر، تنازع سیاسی نافرجام بوده است. در مقابل، سیاست در ملت سیاسی، ملتی که بر قرارداد استوار است و مردم همبستگی ملی خود را به هسته‌های صلب گفت‌وگو ناپذیر بند نکرده‌اند، سیاست دموکراتیک است. به این نگاه، دموکراسی مضحک‌هی مردم نژادپرست و قومیت‌گرا و مانند آن‌ها خواهد شد و چنین کاریکاتوری از دموکراسی شایسته‌ی پیگیری نیست زیرا در آن اگر اکثریتی مقابل اقلیت ناچیز طرف باشد، به طور قانونی خاموش‌اش خواهد کرد و اگر تعادلی در جمعیت باشد، توافق و پیشرفتی در امور در کار نخواهد بود.

آن قرارداد سیاسی که مردم عراق را گرد هم آورد کجاست؟ گروه‌های مختلف مردم عراق و دولت عراق پس از صدام، چه کرده‌اند که عراقی‌ها، خود را عراقی بدانند. پیش از این، گویی عراقی‌ها خود را صدامی می‌دانستند و حتی مخالفان، در مخالفت با صدام هویت سیاسی خویش را تعریف می‌نمودند اما امروز آن هویت‌ها دود شده است و هر گروه در بازگشت به آرمان ملت قومی، می‌خواهد تصور خود از عراق را بر فرق دیگری بکوبد. خدمت به آینده‌ی سیاسی عراق، میثاقی نوشته یا نانوشته است که عراقی‌ها را گرد آورد. که عراقی‌ها، خود را بر آن اساس، عراقی بدانند. میثاق و پیمانی که نمی‌تواند تحمیلی باشد و باید از فهم یک ملت بجوشد. از گفت و گوی آن‌ها در نهادهای مدنی، مبارزات سیاسی یا حتی ساز و کارهای سنتی خودشان. چه چیزی می‌تواند عراق را به مدرنیته‌ی سیاسی برساند و از کشمکش‌های قومی برهاند؟

پیش از هر چیز می‌خواهم بگویم، تجزیه، مشکل اصلی را حل نمی‌کند و بر جای می‌گذارد. پس از تجزیه و در عراق‌های سنی، شیعه، کرد و... آیا این منطق دیگری آفرینیِ خشونت‌بار باز می‌ایستد؟ آیا هر کدام از این‌ها دست به دامان



نیروهای خارجی برای محو دیگری نمی‌شوند؟ کردها سمت اسرائیل، شیعه‌ها سمت ایران و سنی‌ها سمت عربستان نمی‌روند؟ تجزیه، بازی شیطانی موجود را شیطانی‌تر می‌کند. در ضمن، جغرافیای سیاسی کلان منطقه (در نظر گرفتن جغرافیای سیاسی عراق با در نظر گرفتن جغرافیای سیاسی منطقه و نیز بازیگران بیرونی این جغرافیای سیاسی) نمی‌گذارد این طرح به این سادگی‌ها پیاده شود و بر فرض هم که اجازه دهد، دوره‌ای طولانی از کشمکش را پیش از وقوع آن پدید می‌آورد.

در مقابل، من فکر می‌کنم که راه حل این مسأله جای دیگری است. همان جایی که این روزها آغاز شده است و اگر عراق و عراقی‌ها به سطحی از تجربه‌ی سیاسی رسیده باشند که از این درگیری‌ها خسته باشند، به آن تن خواهند داد و آن، جنگ مقابل تروریزم است. راه حل، بسیج همه‌ی گروه‌ها، مقابل تروریزم است و داعش، ناخواسته و با نوعی از قدرت‌طلبی افراطی، خود را آماج کینه‌ی مردم و تقابل با این بسیج کرده است. داعش می‌خواهد به اصل اسلام باز گردد. اصلی که در رژه با موشک‌های بالستیک، ناممکن می‌نماید.

مدرنیته‌ی سیاسی، به ندرت بدون هدف قرار دادن دشمن خارجی شکل می‌گیرد. همواره مردم در نگاه به نقطه‌ی مقابل، جای خویش را می‌یابند. اگر انگلیسی‌ها، مالیات کمرشکن بر ساکنان ایالات نیوانگلند وضع نکرده بودند، معلوم نبود به آن زودی‌ها، ایالات متحد شوند، حق خود را بخواهند و امریکا تشکیل شود و آمریکایی بودن، مفهوم خود را بیابد. اگر آلمان هیتلری پدیدار نمی‌شد و شکست نمی‌خورد، معلوم نبود آلمانی‌ها چه زمانی به پیش‌مدرن بودن و مصیبت‌زا بودن نژادپرستی پی می‌بردند و به آلمان نوین، با پیمان ملی ضد نژادپرستی گذر می‌کردند. اگر مذهب‌های مختلف در اواخر قرون میانی به جان هم نمی‌افتادند و



مبتکران سیاسی، عهدنامه‌های صلح و برتری حقوق افراد جدای مذهب آنان را نمی‌نوشتند، معلوم نبود جنگ‌های مذهبی تا چه زمانی ادامه می‌یافت. به این ترتیب، گذر کردن از ستیز تعصبی اقوام، مذهب‌ها، نژادها و مانند این‌ها، کم و بیش با صف‌آرایی همگانی مقابل چهره‌ی برهنه‌ی چنین تعصب‌هایی آغاز شده است و برای آغاز عراق، امروز زمان مناسبی است.

نمی‌توانیم انتظار داشته باشیم که با ابتکاری ناگهانی، مسایل عراق یک شبه حل شود. این ره، ره صدساله است اما آغاز آن را نباید بیشتر پس انداخت. امروز که بسیاری از علمای مذهبی عراق به جای جنگ‌های داخلی، بر اتحاد مردم در مقابل تروریست‌ها تأکید می‌کنند، می‌توان ضدیت با هر گونه بنیادگرایی تروریستی را سرآغاز میثاق ملی مردم عراق قرار داد. از دل چنینی مبارزه‌ای، می‌توان جدای نابودی تروریست‌های داعش، قوانین مبارزه با افراط‌گری را استخراج نمود. قوانینی که دیگر تنها نوشته‌هایی کاغذی نیستند بلکه پیمان‌هایی خواهند بود که از دل تجربه‌های نبرد مردم با تروریسم و بنیادگرایی افراطی در آمده‌اند.

ارجاع‌ها

باریبه، موریس (۱۳۸۳). **مدرنیته‌ی سیاسی**. ترجمه‌ی عبدالوهاب احمدی، تهران، آگه.

بشیریه، حسین (۱۳۸۲). **دیباجه‌ای بر جامعه‌شناسی سیاسی ایران دوره‌ی جمهوری اسلامی**، تهران: نشر نگاه معاصر.

روتون، ملیس (۱۳۸۹). **بنیادگرایی**. ترجمه‌ی بیژن استری، تهران، نشر افکار.
 شرت، ایون (۱۳۹۰). **فلسفه‌ی علوم اجتماعی قاره‌ای**. ترجمه‌ی هادی جلیلی، تهران، نشر نی.



شلاشیرت، هوپرت (۱۳۸۷). **بحث با بنیادگرایان**. ترجمه‌ی محمدرضا نیکفر، تهران، طرح نو.

کاستلز، مانوئل (۱۳۸۹). **عصر اطلاعات: اقتصاد، جامعه و فرهنگ (پایان هزاره) (جلد ۳)**، ترجمه‌ی احد علیقلیان و افشین خاکباز، تهران: طرح نو، چاپ ششم.

کریمی، سیامک (۱۳۹۳). **مانیفست داعش**. ماهنامه‌ی صنعت و توسعه. شماره‌ی خردادماه ۹۳ و آدرس http://www.sowt.ir/index.php?option=com_k2&view=item&id=802.

مصلی، احمد (۱۳۹۱). **گفت‌وگوهای بنیادگرایی جدید**. از مجموعه‌ی جامعه‌ی مدنی



دولت اسلامی در بیان دولت اسلامی

نرگس غروبی، مصطفی هوشمند، لادن احمدیان هروی

لزوماً هر جهت گیری که بر آگاهی استوار نباشد بازیچه‌ی دست‌هایی بالاتر است. تشکیلات «دولت اسلامی» که از سال ۱۹۹۹ فعالیت خود را آغاز کرده، در سال ۲۰۱۳ پس از اعلان رسمی قلمرو و بعد با اعلان خلافت، توانست نگاه‌های جهان را به خود جلب کند. اما این که جلب شدن نگاه، به معنای توجه‌ی دقیق و فهم است، محل اساسی به پرسش کشیده شدن می‌تواند باشد.

برای شناخت کامل این پدیده، بی‌شک توجه از نظرگاه‌های مختلف ضروری است، و نگاهی جامع می‌تواند راهگشا باشد و شاید بتوان حتی در پی شناخت، به ناپود کردن ریشه‌های تولید و بازتولید چنین پدیده‌هایی نیز امید داشت. اما تعجیل در ارائه‌ی چنین جامعیتی، بدون اسنادهای دقیق و بی‌اشاره به واقعیت‌های ملموس، بی‌شک گمراهی است. روش و همچنین دلمشغولی ما در این تحقیق، جست و جوی میان آن دسته از منابع اطلاعاتی بوده که با اطمینان بالایی منتسب به دولت اسلامی است.

پرسش اصلی در پس ذهن ما، نسبت بین گفتمان دولت اسلامی و مکتوبات و اندیشه‌های - بنیادگرایی - اسلامی بوده است، تا شاید بتوان تحقیقی را آغاز کرد



که امتداد آن به آشکار شدن پیوندهای بین این پدیده و خوانش‌های دینی، که سنت به نسبت مشخص‌تری دارند، رسید. کتاب «نشانه‌های راه» سید قطب، مکتوبی که بسیاری آن را در دسته‌بندی سنت بنیادگرایی قرار می‌دهند، برای این منظور انتخاب شد و پرسش تحقیق این گونه تحدید شد که «چه نسبتی بین گفتمان دولت اسلامی و گفتمان سید قطب می‌توان برقرار کرد؟»

نشانه‌های راه، در اواسط دهه ی ۱۹۶۰ نشر یافت و آخرین کتاب سید قطب است. سیدقطب این کتاب را در زندان نوشته است و بسیاری همین کتاب را علت اعدام او در ۱۹۶۶ می‌دانند. در اهمیت این کتاب بسیار می‌توان نوشت که به یقین در این مجال نمی‌گنجد. آنچه غیرقابل انکار است، ردی است که سید قطب با نوشتن این کتاب بر اندیشه‌های احیاگری دینی می‌گذارد؛ چنانچه بسیاری از مفاهیمی که قطب تعریف می‌کند در بعضی گفتمان‌های دینی پس از او، پذیرفته و بسط داده می‌شوند.

همچنین برای بررسی گفتمان دولت اسلامی و استخراج محورهای اصلی آن به سراغ منابعی رفتیم که به طور مستقیم به نهادهای رسانه‌ای دولت اسلامی منتسب هستند، بنابراین نه اخبار و تحلیل‌های راجع به دولت اسلامی و نه منتشرات داوطلبانه، در این تحلیل مورد بررسی نبوده‌اند. این منابع را در چهار دسته می‌توان قرار داد: ۱- متون منتشر شده از ابوبکر بغدادی، شامل پیام‌های صوتی و نوشتاری منتسب به او و خطبه‌های نماز جمعه ۲- نشریه دابق (نشریه رسمی داعش) ۳- بیلبردهای نصب شده در شهرهای تحت حاکمیت دولت اسلامی ۴- دیگر منتشرات صوتی و تصویری «موسسه الفرقان للإنتاج الإعلامي» و مدیا ستر «الحیاء».



در ادامه، محورهای استخراج شده از گفتمان داعش با گفتمان کتاب «نشانه‌های راه» مقایسه می‌شود تا میزان همبستگی و گسست این دو گفتمان مورد قضاوت قرار گیرد.

جهاد: جهاد و قتال از واژگان پر تکرار و از مفاهیم کلیدی در تمام منابع مورد بررسی، بوده است. اولویت‌بخشی به جهاد در مقابل امر روزمره و آن را با برقرار کردن نوعی آنولوژی در ردیف نماز و روزه، این دو واجب اساسی دین اسلام، آوردن از مهم‌ترین وجوه استفاده از این لفظ در منابع مورد مطالعه بوده است. چنانچه به طور مثال ابوبکر بغدادی در بخشی از خطبه‌ی خود سخن اش را از جهاد با این جمله شروع می‌کند که: لقد فرض الله عزوجل علينا القتال كما فرض الصلاة والصيام. (خداوند عزوجل قتال را بر شما واجب کرد چنانکه نماز و روزه را).

جهاد در متن «نشانه‌های راه» نیز از جایگاه خاصی برخوردار است. سید قطب می‌نویسد: "برنامه‌ی اسلام این است که تمام طاغوت‌های روی زمین را از میان بردارد." و جهاد را کاملاً جدای از دفاع تعریف می‌کند.

خلافت: خلافت در گفتمان دولت اسلامی واجبی دینی تعریف می‌شود که برای قرون متمادی از میان مسلمانان غایب بوده است. خلافت در امتداد سنت الهی «امامت» است؛ امری حیاتی که ریشه در تاریخ هدایت الهی دارد و احیای امت اسلامی بدان بسته است. امامت در دل میراثی تعریف می‌شود که امروز در دولت اسلامی متجلی است: "دولت اسلامی امامتی حقیقی است."



وجوهی از احیای خلافت که در زندگی مردم پدیدار گشته، برحسب آنچه از منابع مطالعاتی بر می‌آمد، مواردی همچون، وضع کردن سیستم مالی خاص خود (ضرب دینار طلا و درهم نقره)، جمع‌آوری زکات و اجرای حدود شرعی، است.

سید قطب می‌نویسد: "در اسلام چیزی به اسم تئوکراسی یا «حکومت مقدس» که روزگاری در اروپا رایج بود، نداریم." اما لازم به اشاره است که، در تعریف و فهم «خلافت» و «دولت»، به سراغ تعاریف معمول رفتن، موجب خطا خواهد بود. از این جهت است که نمی‌توان به سادگی از این جمله نتیجه گرفت که دولت اسلامی در تعارض با نشانه‌های راه است. چرا که سید قطب خود به لزوم شکل‌گیری نظامی مطابق شریعت خداوند اذعان دارد و فقط به تشریح چند و چون آن نمی‌پردازد. در طرف مقابل، دولت در گفتمان اسلامی دولتی است که نه مرزی به رسمیت می‌شناسد، نه سیستم مالی جهان را و نه افراد و جایگاه‌ها در آن اعتباری به خود دارند، و تنها تکیه‌ی آن بر شعائر الهی است.

رهبری لاجرم اسلامی که سید قطب بدان اشاره می‌کند، در اینجا قابل بحث است. که وجه تعارض آن با گفتمان دولت اسلامی را می‌توان در عدم اشاره به هیچ سنت تاریخی و الهی دانست.

دشمن: دشمن در گفتمان دولت اسلامی در زمینه‌ی دینی تعریف می‌شود و نه بر اساس رویکردهای فکری یا ملی و برای اشاره به دشمن از نام‌های اردوگاه شرک و کفر، یهودی، صلیبی، رافضی، مرتد، بدعت‌گذار، خائن و طاغوت استفاده شده است.



در بیان سید قطب، دوگانه مارکسیسم و لیبرالیسم (شرق/غرب و جمع‌گرا/فردگرا) مطرح است و اسلام را به عنوان راه سوم بازمی‌شناسد. اما دولت اسلامی هیچ تفکیکی بین دشمنان قاتل نیست. دوگانه مسلمان و غیر مسلمان مطرح می‌شود و اسلام راه سوم نیست.

تعریف آخرالزمانی از پروژه مبارزه حق علیه باطل: از بخش‌های بسیاری در منتشرات دولت اسلامی می‌توان توجهات آخرالزمانی آشکاری برداشت کرد. از جمله در نام‌گذاری مجله‌ی دابق که اشاره‌ای است به یک پیش‌گویی دینی مبنی بر مواجهه اسلام و مسیحیت در آخرالزمان.

از این جهت، اشاره به شام به عنوان سرزمین ملاحیم (به معنای رخدادهای آخرالزمانی در احادیث اسلامی آمده است) نیز قابل توجه است. سرزمینی که در آخرالزمان باید مسلمانان بدانجا هجرت کنند.

هجرت: چنانکه گفته شد، هجرت در گفتمان دولت اسلامی وجه معنایی آخرالزمانی دارد و چون بسیاری دیگر مفاهیم در امتداد سنن الهی تعریف می‌شود: "هجرت سنت ملت ابراهیم است." وجه شباهت دو گفتمان مورد بررسی، را در اینجا می‌توان در هجرت به معنای دامن برچیدن از گذشته غیراسلامی و از حاکمیت‌های غیرالهی پیدا کرد. اگرچه لفظ هجرت در متن نشانه‌های راه در جایگاه کلیدواژه به حساب نمی‌آید و تعریف نشده است.

امت اسلامی: در گفتمان دولت اسلامی، احیای اسلام منوط به احیای جماعت است. جماعتی با رهبری که از او اطاعت می‌کنند. و این گونه است که خلافت، قلب مسلمانان را در کنار هم و در بدنی واحد گرد می‌آورد. سید قطب، با لفظ



امت اسلامی به تجمعی ارگانیک و دینامیک، گروهی پیشتاز و منفک از جامعه‌ی جاهلی، اشاره می‌کند؛ که برای احیای اسلام، تشکیل آن الزامی است.

جهان‌بینی دوگانه‌ساز: گفتمان دولت اسلامی مملو است از اشاره به دوگانه‌های: حق و باطل، عزت و ذلت، توحید و شرک و غیره. در ذیل اشاره به دوگانه‌ی حق و باطل است که در شماره‌ی دو از نشریه دابق به طوفان نوح اشاره می‌گردد و از روایت قرآن چنین نتیجه گرفته می‌شود که در این میان هیچ حق انتخابی وجود ندارد و در مقابل متدولوژی حق انتخاب، از متدولوژی تروریسم انتلکتوال صحبت می‌کند؛ مجازات در دنیا برای آن کس که به جبهه‌ی حق نپیوندد.

در ذیل دوگانه‌ی عزت و ذلت، تلاش برای بازیابی عزت مسلمانان، در احیای جامعه‌ی اسلامی، تم کلیدی مشترک بین دو گفتمان مورد بررسی است.

در ذیل دوگانه‌ی شرک و توحید، توجه مشترک بین این دو گفتمان به محدود نکردن توحید به اقرار لاله الا الله است. شرک در هر دوی این گفتمان‌ها وجوه مختلف اعتقادی و عملی، و فردی و اجتماعی دارد؛ که در میان مسلمانان و جوامع اسلامی هم فراگسترده است.

بازآفرینی ایماژی از صدر اسلام و ترمینولوژی مربوط به آن روزگار: چنین تلاشی را در قامت بازیابی مفاهیمی چون، مهاجرین و انصار، مباحله، بیعت، غنیمت، برده‌داری و اجرای حدود شرعی، در بیان و عمل می‌توان مشاهده کرد.

شناخت و مطالعه‌ی پدیده‌ی دولت اسلامی، در زمینه‌ی گفتمان‌های دینی، نیاز به امتداد و تعمق بیش از این دارد و شناخت وجوه مختلف آن، تلاش بسیاری می‌طلبد.



بر اساس این تحقیق، می‌توان به چند مورد از ویژگی‌های برجسته‌ی این پدیده و گفتمان حاکم بر آن، که بیشتر مورد توجه بوده است اشاره کرد: تعریف آخرالزمانی از پروژۀ مبارزه حق علیه باطل، احیای سنن نامأنوس با عصر و زمانه همچون برده‌داری و سنگسار، ساختار و شعائر فراملی، فراقومی و فراتزادی، و عریانی بی‌پروایانه‌ی خشونت.





اندرزهایی برای سربازان دولت اسلامی^۱

ابوحمزہ المهاجر / ترجمه حسام حسین زاده

[متنی که در ادامه می‌خوانید مقاله‌ای است که توسط یکی از اعضای گروهک تروریستی داعش نوشته شده و در ششمین شماره از ماهنامه دابق (Dabiq)، نشریه رسمی این گروهک تروریستی منتشر شده است.]

ستایش از آن خداست، نعمت و آرامش بر رسول خدا، بر خانواده و حامیان او باد.

برادر مجاهد عزیزم، این‌ها چند قطعه از اندرزهایی است که من از دهان افراد و صفحات کتاب‌ها جمع‌آوری کرده‌ام، هرچند ادعا نمی‌کنم که فردی حکیم هستم. از خدا می‌خواهم شما و من را از این اندرزها بهره‌مند سازد، و خداوند به نیت آگاه است.

(۱) اخلاص به خدا در کلمه و عمل، خداوند هیچ عملی را نمی‌پذیرد مگر اینکه صادقانه و به درستی انجام گیرد. پیامبر (ص) می‌فرماید: «اعمال با توجه به نیت مورد قضاوت قرار می‌گیرند و هر فردی باید آنچه نیت آن را دارد، در خود داشته باشد». او (ص) همچنان می‌فرماید: «به کسی

¹ Dabiq, Issue 6 (Rabi' Al-Awwal, 1436), p.p 6-15



که روح محمد در دستان اوست قسم می‌خورم، هیچ زخمی نیست که در راه خدا حاصل شده باشد، مگر اینکه در روز قیامت در قالبی که حاصل شده بود و و رنگ آن که رنگ خون است و بوی آن که عطر مشک است خواهد آمد».

و با آنچه در موفقیت زندگی دنیوی و اخروی نهفته است. رسول خدا (ص) می‌فرماید: «خدا کسی که در راه او جهاد می‌کند را تضمین کرده است، خانه خویش را ترک کرده است بدون هیچ دلیلی مگر انجام جهاد در راه خدا و اعتقاد به کلمات او، خداوند او را به بهشت وارد می‌کند و یا او را به خانه باز می‌گرداند با آنچه از پاداش یا غنیمت به دست آورده است».

اجازه دهید هدف جهاد شما این باشد که کلمه «الله» را در بالاترین جایگاه قرار دهید. برای آنکه ابوموسی (رضی الله عنه) می‌فرماید: «از رسول خدا (ص) پرسیده شد مردی که با شجاعت، با تعصب یا بدون ریا می‌جنگد، کدام یک در راه خدا می‌جنگد؟ پس رسول خدا (ص) پاسخ داد: هر کس برای آن بجنگد که کلمه «الله» بالاترین باشد در راه خدا می‌جنگد».

۲) از مردم دانشی را طلب کنید که هنگامی وقوع حوادث برای انجام جهاد در راه خدا برای شما لازم است، چرا که اجماع فضلا بر این است که دانش باید منجر به عمل شود. پیامبر خدا (ص) می‌فرماید: «جستجوی دانش وظیفه هر مسلمانی است» پس نکشید و به غنیمت نبرید مگر اینکه ابتدا بدانید چرا این کار را انجام می‌دهید. و حداقل چیزی که می‌تواند در این زمینه انجام شود این است که به دنبال فتوای فاضلی بروید که به دانش و عملکرد مذهبی او اعتماد دارید.



۳) مراقب باشید اجازه ندهید محبت شما نسبت به یکی از خویشان و یا کسی که به او علاقه دارید شما را از کمک به دین خدا باز دارد. در واقع، ما می‌دانیم که این می‌تواند شما را از هم گسیخته کند، اما این بیان پروردگار را به یاد داشته باشید «ای کسانی که ایمان آوردید دشمن من و دشمن خود را به دوستی اختیار نکنید، شما با آنان طرح دوستی می‌افکنید حال آنکه ایشان به سخن حقی که بر شما آمده است ایمان ندارند» (الممتحنه: ۱). اطاعت از خدا واجب‌تر است، و حمایت از دین او ضروری‌تر.

۴) به خدا قسم، من شما را دوست دارم، و دوست دارم نجاتتان دهم. بنابراین به توصیه من درباره مسئله‌ای مهم گوش فرا دهید، مسئله تکفیر. رسول خدا (ص) می‌فرماید: «هر کس چیزی در مورد مومن بگوید که درست نباشد، خداوند او را به اقامت در لجنی فاسد (که از چرک مردم دوزخ تشکیل شده) وا می‌دارد، تا زمانی که آنچه گفته را پس بگیرد» بنابراین، برادران عزیز من بدانید که برچسب و حکم کفر حقی است که متعلق به پروردگاران است و شما اجازه ندارید آن را به کسی نسبت دهید، مگر کسانی که با توجه به شریعت سزاوار آن هستند. و بدانید که تکفیر هم شرایط و هم عوامل پیشگیرانه دارد، بنابراین ما تکفیر کسی را اعلام نمی‌کنیم مگر اینکه شرایط آن انجام گرفته و عوامل پیشگیرانه نیز از بین رفته باشد. فردی ممکن است بیان یا عملی کفرآمیز روا دارد اما به دلیل حضور یکی از عوامل پیشگیرانه هنوز به گناه کفر آلوده نشده باشد. بنابراین، کسی که با اطمینان به اسلام ایمان آورده است، از اسلام اخراج نمی‌شود مگر با اطمینان. بنابراین مراقب



سوءظن‌ها باشید، و اطمینان حاصل کنید که به خوبی از مسائلی که فضیلتی عامل تمایز قائل شده‌اند، مطلع هستید.

(۵) هرگونه توافق و میثاق امنیتی‌ای را که با توجه به شریعت معتبر است، انجام دهید، و در مقابل تحریکات شیطان بسیار محتاط باشید. خداوند می‌فرماید: «پس هر که پیمان‌شکنی کند تنها به زیان خود پیمان می‌شکند» (الفتح: ۱۰). پیامبر خدا (ص) می‌فرماید: «خون همهٔ مسلمین برابر است. پایین‌ترین در میان آن‌ها تضمین حفاظتش توسط آن‌ها را خواهد داشت. دورترین از آن‌ها نیز تضمین حفاظتش را با افتخار خواهد داشت. آن‌ها یک دست در برابر همهٔ دیگران هستند. جنگندهٔ ضعیف و جنگندهٔ قوی در میان آن‌ها سهم برابری از غنیمت می‌برند، و جنگنده‌ای که از عقبهٔ سپاه نگهبانی می‌کند با کسی که برای حمله فرستاده می‌شود سهم برابری از غنیمت می‌برند».

بنابراین، بدانید که ما به هیچ سربازی اجازه نمی‌دهیم پیمان یا امتیاز امنیتی‌ای بسازد. این فقط و فقط توسط امیرالمومنین [مقصود نویسنده ابوبکر البغدادی است] و معاونان او انجام می‌شود، چرا که او آگاه‌تر است، و بهتر قادر به تعیین منافع دولت است.

(۶) برای اطاعت از خدا سخت تلاش کنید و از عواقب شوم گناه، همچنین از نفس اماره و شیطان بر حذر باشید. عمر بن خطاب (رضی الله عنه)، سعد بن ابی وقاص (رضی الله عنه) را اینگونه اندرز می‌دهد: «پس من به تو و سربازانی که همراه تو هستند سفارش می‌کنم که تقوای خدا پیشه کنید، به تو و سربازانی که همراه تو هستند سفارش می‌کنم در مقابل



ارتکاب گناه هوشیارتر باشید، تا در مقابل دشمنان، چرا که از گناه سربازانت بیش از دشمن باید بترسی. و از خدا می‌خواهم تو را در برابر نفس اماره‌ات یاری کند، همانطور که تو پیروزی در برابر دشمنت را از او می‌خواهی».

۷) نماز، نماز! ای سربازان خدا. در واقع، نماز قلبتان را تقویت می‌کند، به اندام‌هایتان انرژی می‌دهد، و از بی‌اخلاقی و رفتار ناشایست جلوگیری می‌کند. نماز جایگاهی است که به گفتگوی خصوصی با خداوند می‌نشیند، و جایگاهی است که در جستجوی حمایت او هستید و بنده زمانی که در سجده است در نزدیک‌ترین حالت به پروردگارش قرار دارد. نماز ستون دین و پرچم مسلمین است، پس آن را به تاخیر نیندازید مگر به بهانه‌ای معتبر که خداوند آن را تصدیق می‌کند.

۸) مراقب توهم درباره‌ی خود و عشق به مورد ستایش قرار گرفتن باشید، به خصوص پس از پیروزی در برابر دشمنان، چرا که این بهترین فرصت برای شیطان است تا شما را وا دارد که میوه جهاد و رباط خود را در زندگی دنیا و آخرت از دست دهید.

۹) دو چیز است که همواره رسوایی و زیان به دنبال خواهد داشت:

بی‌عدالتی: خداوند می‌فرماید «ای مردم! بی تردید ستم‌های شما به زیان خودتان است» (یونس: ۲۳)، بنابراین هیچ فتحی با بی‌عدالتی وجود ندارد.

عدم صداقت: خداوند می‌فرماید «اما مکر شیطان جز اهل خود را فرا نمی‌گیرد» (فاطر: ۴۳)، بنابراین هیچ دوستی‌ای با متقلب وجود ندارد.



۱۰) نفس اماره خود را بشکنید، زمانی که اشتیاق به چیزی دارد، برای هیچ چیزی شخص نباید با اشتیاق به دنبال آن باشد. «چرا که نفس مداوم به بدی‌ها می‌خواند» (یوسف: ۵۳). روزه بگیرید، به شما پاکدامنی عطا خواهد شد. به طور خلاصه، تمایلات خود را کنترل کنید و با نفس اماره خود تند و تلخ برخورد کنید در مورد آنچه برای شما جایز نیست. و تند بودن با نفس اماره فرد باید با توجه به آنچه دوست دارد و آنچه از آن بیزار است، متعادل شود.

۱۱) در برابر خداوند راستگو باشید، درباره هر مسئولیتی که به شما سپرده شده، و آنچه در قبال آن مسئول نیستید را بر خود تحمیل نکنید، چرا که خداوند درباره آن از شما نخواهد پرسید. در عوض، در تمام امور خود در جستجوی صداقت باشید، چرا که صداقت پناهگاه است و دروغ پرتگاه.

۱۲) با برادران خود سازگار باشید در هر چیزی که نزدیکی به خداوند را برایتان به ارمغان می‌آورد و شما را از نافرمانی او دور می‌سازد. زیاد به آن‌ها لبخند بزنید، و به کسانی که از شما مسن تر هستند گوش فرا دهید. اگر آن‌ها را در حال کار دیدید، همراه آن‌ها کار کنید، اگر شما نشسته باشید در حالی که آن‌ها کار می‌کنند، احساسات تلخ را بیدار می‌کند. اگر برادران برای شما عزیز است نسبت به او فروتن باشید و بدانید که سریع بودن در سرزنش دیگران از عدالت نیست.

۱۳) معایب مردم را تعقیب نکنید، به ویژه برادران و رهبرتان. خطاهایشان را تا آنجا که می‌توانید ببوشانید و خداوند خطاهایتان را می‌پوشاند، و تلاش نکنید معایب دیگران که از آن آگاه نیستید را کشف کنید.



رسول خدا (ص) می‌فرماید: «مراقب سوءظن باشید، در واقع سوءظن اشتباه‌ترین بیان است، برای به دست آوردن اطلاعات تفحص نکنید، جاسوسی نکنید، به دیگری حسادت نکنید، یکدیگر را تحریم نکنید، و به یکدیگر تنفر نورزید، بنده خدا و برادر یکدیگر باشید».

معروف است که امام ملک (ره) فرموده: «من مردمی را در مدینه دیدم که هیچ نقصی نداشتند. آن‌ها به جستجوی نقص مردم رفتند، پس مردم شروع به ذکر بعضی از معایب آن‌ها کردند و من مردمی را در مدینه دیدم که معایبی داشتند، آن‌ها درباره معایب دیگران سکوت پیشه می‌کردند، پس مردم نیز درباره معایب آنان ساکت بودند».

۱۴) ای سربازان خدا، بدانید که ما و شما مفتخر به ایجاد و دفاع از دولت اسلامی در منطقه بین‌النهرین هستیم، اما همچنین بدانید که این دولت هارون الرشید نیست که به موجب آن ما ابرها را خطاب قرار دهیم آنطور که او میداد (به آن‌ها خبر می‌داد که هر کجا که باران خود را ریخته باشند، به سبب وسعت خلافت آن به سرزمین مسلمین اضافه می‌شود). در عوض، این دولت آسیب‌پذیر است. ما از حمله دشمن می‌ترسیم و آن‌ها را تهدید می‌کنیم، همانطور که صحابه در اولین دولت اسلامی مدینه به سبب ترس هرگز سلاح خود را ترک نمی‌کردند. یک یهودی ممکن است مخفیانه اطراف محل خود حرکت کند و حتی به سنگر کوچکی شامل زنان و کودکان دست یابد، و آنجا هیچکس وجود نخواهد داشت که او را بکشد مگر یک زن. بنابراین به آرامی با مردم برخورد کنید و اجازه دهید شیرینی و نجات اسلام را احساس



کنند، و از ترساندن آن‌ها از اسلام و قوانین آن بر حذر باشید و اگر مطلبی است که مردم ما آن را دوست ندارند، روی آن مطلب با کلمات شیرین و لذت بخش کار کنید و اعمالی انجام دهید که مردم جنبه‌های تلخ آن را بپذیرند. به طور خلاصه، اجازه دهید مردم به دین اسلام، قوانین آن، و دولت اسلامی عشق بورزند، چرا که «بهترین بندگان خدا کسانی هستند که خدا را برای بندگان خدا و بندگان خدا را برای خدا دوست‌داشتنی می‌سازند، و به عنوان راهنمایی صادق در زمین راه می‌روند».

۱۵) صاحب بن عباد می‌فرماید: «تکریم حاکم التزامی قطعی است، و باید به دقت به او گوش داد» بنابراین برای امیرالمومنین [منظور نویسنده ابوبکر البغدادی است] احترام قائل باشید، چرا که «در واقع، یکی از ابزارهای ستایش و احترام قائل شدن برای خدا، احترام به مسلمان ارشد... و احترام به حاکم است». واجب است از دستورات او که مستلزم گناه و ظالمانه نیست اطاعت کنید. از تهمت و افتراء ناحق به او بر حذر باشید، چرا که این گناهی بزرگ است که بندگی را از بین می‌برد. و به اندرز اکثم بن صیفی در بیانیه‌اش توجه کنید، «در مورد رهبران خود بیش از حد مشاجره نکنید... چرا که هیچ جماعتی برای کسی نیست که مردم بر سر او اختلاف داشته باشند».

۱۶) به تصمیم رهبر خود تن دهید، و نظر و مدیریت او را بپذیرید تا هیچ تفرقه‌ای ایجاد نشود، تا زمانی که این نظر یا موضوعی در اجتهاد است و پایه و اساس در شریعت دارد و مستلزم هیچ گناهی نیست. تا زمانی که شما به دنبال پاداش خدا هستید، بدانید که پاداش در گوش دادن و



اطاعت کردن از رهبرانتان است، در شرایطی که انجام آن مخالف با شریعت نباشد.

هیچ موضوعی را از رهبر خود پنهان نکنید اگر باور دارید که اشاره کردن به او می‌تواند منافع شریعت را تامین کند، مانند فسادی که می‌تواند گسترش یابد، اطلاع دادن به او اندرز است و مخفی کردن این مسئله از او خدعه است. به همین ترتیب، اطلاع‌رسانی به او به عنوان شکلی ممنوع از غیبت یا سرزنش در نظر گرفته نمی‌شود، تا زمانی که آنچه توجه او را بدان جلب می‌کنید چیزی باشد که با اطمینان یا شواهدی قوی به آن نتیجه رسیده باشید. امام نووی می‌فرماید: «اگر بدان نیاز است هیچ مشکلی با آن وجود ندارد، از جمله اگر او... به حاکم یا کسی که در قدرت است اطلاع دهد که کسی عملی انجام می‌دهد و به دنبال چیزی است که موجب فساد می‌شود، سپس شخص در قدرت موظف به بررسی این موضوع و پایان دادن به آن است. اطلاع دادن و هر چیزی شبیه به این ممنوع نیست، و در واقع این گاهی اوقات می‌تواند واجب باشد، و گاهی اوقات بسته به شرایط توصیه می‌شود».

از خیانت و یا امانت‌دارِ خائن بودن بر حذر باشید، چرا که می‌فرماید: «امانت‌دار خائنین بودن، خود به قدر کفایت خیانت است».

خداوند می‌فرماید «و اگر خبری از (اسباب) ایمنی و وحشت به آنها برسد (بدون تحقیق) آن را منتشر می‌کنند، حال آنکه اگر آن را به فرستاده خدا و صاحبان امرشان باز می‌گردانند به یقین کسانی از آنان که اهل تحقیق‌اند، به حقیقت آن پی می‌برند (و راه چاره می‌یافتند) و اگر فضل و رحمت خدا بر شما نبود حتما همه شما جز اندکی، از شیطان پیروی می‌کردید» (نساء: ۸۳).



۱۷) با رهبر خود صبور باشید حتی اگر او به شما ستم کند، چرا که این تعهدی دینی است. رسول خدا (ص) می‌فرماید: «هرکس از رهبرش چیزی دید که دوست نداشت، بگذارد با او صبور باشد».

این چیزی است که عبدالله بن عمر برای عبدالله بن موسی بن الاسود روایت می‌کند زمانی که آن‌ها اطاعت از رهبر زمانشان، یزید را کنار گذاشته بودند. ابن عمر به رغم ظلم و ستمی که یزید به او روا داشته ابن موسی را اندرز می‌دهد. در کتاب «صحیح مسلم» آمده است که عبدالله بن عمر پس از حادثه الحراء در زمان یزید بن معاویه به سوی عبدالله بن موسی آمد، عبدالله بن موسی گفت: «ابوعبدالرحمن پستی‌ای بیاور» عبدالله بن عمر گفت: «من برای نشستن نزد تو نیامده‌ام، من آمده‌ام حدیثی را برای تو روایت کنم که از پیامبر خدا (ص) شنیده‌ام که فرمود: هرکس دست از اطاعت رهبر خود بردارد خدا را در روز قیامت بدون هیچ مباحثه‌ای می‌بیند، و هرکس بدون بیعت با رهبرش بمیرد، در مرگ جاهلی مرده است».

شیخ محمد بن عبدالوهاب می‌فرماید: «و من می‌بینم که جهاد با هر امام ادامه دارد، چه عادل باشد و چه گناهکار... و می‌بینم گوش سپردن و اطاعت از امام مسلمین واجب است، چه صالح باشد و چه گناهکار، تا زمانی که به شما دستور سرپیچی از خدا را ندهند».

۱۸) هرکجا ممکن است شما در سرزمین جهاد باشید، نگهبانی باید در شب مشاهده شود و من این را برای سه نفر معجز نمی‌دانم که بخوابند بدون اینکه رهبری داشته باشند و بدون سازماندهی نگهبانی بین آن‌ها. اندرز ابوبکر (رضی الله عنه) به یکی از فرماندهان خود به این شرح است: «در



مقابل حملات شبانه محتاط باشید، چرا که اعراب می‌توانند شما را شگفت زده کنند» و اجازه ندهید که چیزی شما را از نگهبانی غافل کند، چرا که در خط مقدم هستید. از خدا بترسید، دربارهٔ برادران خود از خدا بترسید.

۱۹) آمادگی، آمادگی! ای برادر مسلمان من، چرا که خداوند می‌فرماید «و در برابر آن‌ها آنچه توانستید از نیرو و اسبان بسته و آماده شده مهیا سازید» (انفال: ۶۰). و آماده‌سازی شامل تمرین‌های فیزیکی ای می‌شود که بدن شما را تقویت می‌کند، همچون هنرهای رزمی. گفته شده است که: «اگر شما به دنبال چیزی باشید زمانی که بدان نیاز دارید، زمان آن می‌گذرد، بنابراین برای فردا پیش از اینکه برسد آماده باشید».

۲۰) رباط، رباط! به این معنا که خود را وقف جهاد در راه خدا کنید، برای حفاظت از خطوط مقدم، افزایش تعداد مجاهدین و تهدید دشمن، حتی اگر زمانی طولانی در آنجا باقی ماندید. و اگر شما در محلی باشید که دشمن از شما بترسد و شما از دشمن، پس آنجا رباط است. خداوند می‌فرماید «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، شکیبایی ورزید و دیگران را نیز به شکیبایی وادارید و در برابر دشمن پایداری کنید، و مزداری نمایید، و از خدا پروا کنید شاید رستگار گردید» (آل عمران: ۲۰۰). رسول خدا (ص) می‌فرماید: «یک روز در رباط در راه خدا بهتر است از دنیا و هر آنچه در آن است».

۲۱) برادر من، آرزوی رویارویی با دشمن را مکن، اگر چنین آرزو کنی نتیجهٔ توهم، غرور، اعتماد بیش از حد و هر چیزی شبیه به این است. پیامبر خدا (ص) می‌فرماید: «آرزوی رویارویی با دشمن را نکنید، و از



خدا تندرستی طلب کنید. و اگر دشمن را ملاقات کردید، صبور باشید، و بدانید که بهشت زیر سایه شمشیر است». به خدا التماس کنید زمانی که دوردیف برای نبرد یکدیگر را ملاقات می‌کنند، چرا که دعا در این لحظه مستجاب می‌شود. پیامبر (ص) در طول جنگ احزاب چنین دعا کردند: «پروردگارا، آشکارکننده کتاب، تکان‌دهنده ابرها، و فاتح احزاب، آن‌ها را مغلوب ساز و پیروزی بر آن‌ها را به ما عطا فرما». او (ص) همچنین این چنین دعا می‌فرماید: «پروردگارا، تو یاری دهنده و حامی من هستی. برای تو حرکت می‌کنم، برای تو حمله می‌کنم و برای تو مبارزه می‌کنم.»

۲۲) قلب‌هایتان را تشجیع کنید، پیروزی و فتح ابزاری برای انجام این کار است. بدانید سخت‌ترین چیز برای سرباز خدا تمرین برای عادت کردن به مبارزه بسیار است. مکرر به یاد کینه خود نسبت به دشمن باشید، چرا که جسارت شما را افزایش می‌دهد. به یاد داشته باشید که دشمن مادران و خواهران شما را مورد تجاوز قرار داده است، شما را از نماز جمعه و نماز جماعت منع ساخته است، و شما را از تجارت و کشاورزی باز داشته است. به طور خلاصه، او به شما اجازه نداده هیچ چیز از مذهب را انجام دهید، جز امور دنیوی آن.

۲۳) زمانی که به سمت دشمن می‌روید، اگر از مطالعه قلمرو خود و قلمرو دشمن ناتوان هستید، باید راهنماهایی داشته باشید. و به اندازه کافی منابع با خود ببرید، از جمله سلاح، مواد غذایی، و دارو و هر چیزی که شما را در جهادتان یاری می‌کند. با سلاح خود، نخ و سوزن، و چراغ



قوه حرکت کنید. داروهایی که می‌تواند آسیب را درمان کند و درد را کاهش دهد همراه داشته باشید، و لباس زیادی بر ندارید.

(۲۴) «عملی خوب پیش از نبرد انجام دهید، چرا که شما تنها با اعمالتان با دشمن مبارزه می‌کنید». بهترین اعمال یکپارچگی صف و اتحاد در کلمه است. خداوند می‌فرماید «به یقین خداوند دوست دارد کسانی را که در راه او پیکار می‌کنند که گویی بنایی پولادین‌اند» (صف: ۴) و از داشتن نیات متفاوت بر حذر باشید، چرا که اگر در کلمه متحد باشید اما در نیات متفاوت، این موجب تفرقه در میانتان می‌شود. و می‌دانیم که قدرت و آرامش یک مرد به برادرش گره خورده است. همانطور که می‌گویند: «حقیر کسی است که بر خود ریاست می‌کند».

(۲۵) به واسطه دشمن وحشت زده نشوید. خداوند می‌فرماید «دو نفر از مردانی که (از خدا) می‌ترسیدند و خدا بر آنها نعمت (ایمان و شجاعت) داده بود، گفتند: از این در (دروازه شهر) بر آنها حمله برید، و چون بدانجا داخل شدید حتما شما پیروزید، و تنها بر خدا توکل کنید اگر ایمان دارید» (مائده: ۲۳) و بدانید که پیروزی و تحکیم تنها در دستان خداست. «اگر خداوند شما را یاری کند، هیچ کس بر شما پیروز نخواهد شد! و اگر دست از یاری شما بردارد، کیست که بعد از او، شما را یاری کند؟! و مؤمنان تنها بر خداوند باید توکل کنند» (آل عمران: ۱۶۰) الطبری در تفسیرش می‌گوید: «سپس هیچکس از میان مردم نمی‌تواند بر شما غلبه کند. او می‌گوید هیچکس بر شما غلبه نخواهد کرد در حالی که او شما را یاری می‌کند، حتی اگر هرکس که در جهان است علیه شما متحد شوند. پس به حساب تعداد کم شما و تعداد



بسیار آن‌ها از دشمنان خدا نترسید، تا زمانی که به دستور او از او و پیامبرش اطلاعات می‌کنید، چرا که پیروزی و فتح از آن شما خواهد بود، نه آن‌ها. بنابراین، با دعا در جستجوی یاری او باشید و از او درخواست کمک کنید، چرا که عبادت خدا از راه دعا تأثیری شگفت‌انگیز در پیروزی و اصلاح نیاتان دارد. خداوند می‌فرماید «آیا آن شریکان بهترند) یا کسی که (دعای) شخص گرفتار را هنگامی که او را می‌خواند، پاسخ می‌دهد و آسیب و گرفتاریش را برطرف می‌سازد، و شما را جانشینان (روی) زمین قرار می‌دهد؟ آیا با خدای یکتا معبودی هست؟ بسیار اندک متذکر می‌شوید» (نمل: ۶۲).

۲۶) در راه مبارزه با دشمن از هیچ تلاشی دریغ نکنید، و از تنبلی و بی‌کفایتی بر حذر باشید، چرا که این دو ناخوشی‌ای است که پیامبر (ص) از آن به خدا پناه می‌برد. بنابراین، به دنبال پناه بردن از آن باشید، و بدانید متناسب با مشکلی که با آن روبرو می‌شوید - در مسیر عبادت‌مان (جهاد) - پاداش دریافت می‌کنید. خداوند می‌فرماید «و هیچ هزینه کوچک و بزرگی نمی‌کنند و هیچ زمین و درّه‌ای را (در سفر جهاد) نمی‌پیمایند مگر آنکه به حساب آن‌ها نوشته می‌شود، تا خداوند پاداش عمل‌های بسیار نیکی را که انجام می‌دادند به آنان عطا کند» (توبه: ۱۲۱). پیامبر خدا (ص) می‌فرماید: «به دنبال چیزی باشید که به نفع شما خواهد شد، به دنبال یاری خدا، و بی‌کفایت نباشید».

۲۷) «ای مسلمین! در واقع، صبر توانایی است، و شکست بی‌کفایتی، و پیروزی همراه با صبر و شکیبایی به دست می‌آید» و در واقع، بزدلی آسیبی مرگبار است، و پافشاری بر آن مخفیگاهی است. کسانی که در



جنگ کشته شده‌اند در حالی که فرار می‌کردند بسیار بیشتر از کسانی هستند که در حال پیشروی کشته شدند. در صدر اسلام فرار برای یک مسلمان زمانی که تعدادشان کمتر از یک به ده بود، ممنوع بود. ما تا حد زیادی به آن روزها نیاز داریم! خداوند می‌فرماید «و هر کس در آن روز به آن‌ها پشت کند - مگر آنکه در جستجوی طرفی دیگر برای ادامه نبرد (عقب‌نشینی تاکتیکی برای حمله) یا انتخاب محلی برای پیوستن به گروهی (هم‌رمز) باشد - حتما خشم خدا را همراه خود ساخته و پناهگاه او جهنم است و آن بد جای بازگشتی است» (انفال: ۱۶). بنابراین با فرمانده‌تان صبور باشید و شکیبایی را به او بچشانید، زمانی که مبارزه می‌کنید و زمانی که دو ردیف به یکدیگر برخورد می‌کنند، چرا که صبر پیروزی را لازم می‌سازد، و آنچه در پی صبر می‌آید ستودنی است. آنچه در پی صبر می‌آید پیروزی است، و اهداف با ساختن آرزو به دست نمی‌آیند.

۲۸) توصیه می‌شود زمانی که دشمن را می‌بینید تکبیر بگویید، با توجه به بیان رسول خدا (ص) زمانی که دید مردم خبیر با بیل‌هایشان خارج می‌شوند (برای تمایل نشان دادن به مزارع خود)، سه مرتبه «الله اکبر» گفت. «خبیر خراب شد. در واقع، زمانی که ما به قلمرو مردم سرازیر می‌شویم، پس شر در انتظار کسانی است که انذار شده بودند». النووی می‌فرماید: «این حاکی از این است که توصیه شده زمانی که دشمن را می‌بینید تکبیر بگویید» تکبیر گفتن به این دلیل مورد تشویق است که هنگام ملاقات دشمن شما را به یاد خدا می‌اندازد.



با این حال، ابوموسی الاشعری روایت می‌کند که پیامبر خدا (ص) بالا بردن صدا هنگام مبارزه را دوست نداشت. و قیص بن عباد روایت می‌کند «اصحاب پیامبر بالا بردن صدا هنگام مبارزه را دوست نداشتند». در روز بدر، عتبه بن ربیع به اصحاب خود زمانی که او اردوگاه رسول خدا (ص) را دید گفت: «آیا شما آن‌ها را نمی‌بینید در حالی که لب‌های خود را چون مار حرکت می‌دهند؟ (یعنی سر و صدا ایجاد نمی‌کنند)». به همین ترتیب، زمانی که عایشه (رضی الله عنه) دید اصحابش در طول جنگ جمل تکبیر سر می‌دهند، فرمود: «زیاد فریاد نزنید، چرا که تکبیر زیاد هنگام مواجهه با نیروی مخالف وسیله شکست است». بنابراین، زمانی که با دشمن درگیر می‌شوید مزمنه ذکر توصیه می‌شود، مگر در زمان تجدید قوا و حمله.

۲۹) هرگز هیچ چیزی از غنیمت را به سرقت نبرید. خداوند می‌فرماید «و هر کس خیانت نماید در روز قیامت همراه آنچه خیانت کرده بیاید» (آل عمران: ۱۶۱). نقل شده که ابن عباس فرمود: «سرقت از غنایم هرگز در میان هیچ مردمی اتفاق نمی‌افتد مگر اینکه ترس در قلوبشان راه یافته باشد».

۳۰) این اندرزی از سوی خداست در جایی که قوانین جنگ را جمع‌آوری می‌کند، می‌فرماید «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، چون با گروهی (از سپاه دشمن) رو به رو شدید ثابت قدم باشید و خدا را (بر زبان و دل) بسیار یاد کنید، باشد که رستگار گردید. و از خدا و فرستاده او (در فرامین مولوی آن‌ها) فرمان برید و با هم نزاع و ستیزه مکنید که سست و بیمناک می‌گردید و تسلط و حکومتان از میان می‌رود، و نسیم پیروزی



بر شما نمی‌وزد، و شکیبایی کنید، که همانا خدا با شکیبایان است»
(انفال: ۴۶-۴۵).

این اندرزی از سوی پیامبر خدا (ص) است که می‌فرماید: «در راه خدا بجنگید. شما با کسانی مبارزه می‌کنید که به خدا کافر شده‌اند. از غنایم ندزدید، یا عمل خائتانه نکنید، یا قطع عضو اجساد،...».

۳۱) در غیاب امیرالمومنین [منظور نویسنده ابوبکر البغدادی است] بسیار برای او دعا کنید، و همچنین برای برادران فقیرتان، برای هر کس که در مورد برادر خود و دین خود نگران است، دعا برای او در صبح زود، در سجود، در لحظه اذان و - از همه مهم تر - زمانی که دو ردیف برای نبرد دیدار می‌کنند را فراموش نکنید. فضیل بن عیاض می‌فرماید: «اگر من یک دعا داشتم که اجابت می‌شد آن را به جا نمی‌آوردم مگر برای امام، چرا که در واقع اگر او سالم باشد، سرزمین پربرکت خواهد شد و مردم در امنیت خواهند بود». پس ابن المبارک سر او را بوسید و گفت: «هیچکس غیر از شما به این خوبی نیست».

و من اکنون دعا می‌کنم، از این رو «آمین» بگویید:

پروردگارا! در گفتار و کردار به من صداقت عطا فرما. پروردگارا! مرا در راه حق استوار ساز و عقاید مرا راهنمایی کن. پروردگارا! قلب مرا با حقیقت نرم ساز نسبت به کسانی که مطیع تو هستند، و مرا سخت گیر و خشن ساز نسبت به دشمنانت. پروردگارا! در واقع من ضعیف هستم زمانی که در اطاعت از تو عمل می‌کنم، پس مرا در این زمینه قوی و پراترزی ساز، و مرا در میان غافلین قرار مده. پروردگارا! مرا در نظر خودت بزرگ ساز، و در نظر خودم حقیر، و



محبوب و مورد احترام برادرانم. پروردگارا! مرا از اسیر شدن محافظت بفرما،
شهادت در راهت را به من عطا بفرما، مرا شگفت زده مدار، و به من پایانی
مطلوب در همهٔ امورم عطا فرما، ای دگرگون کنندهٔ قلوب.

برادر شما،

ابوحمزہ المهاجر

۱ رمضان ۱۴۲۸



اسطورهٔ رادیکالیزاسیون^۱

آرون کوندنانی / ترجمهٔ فایزه محبتی، سپیده یادگار و مینا جهانشاهی

دین هیچ ربطی به این ندارد. ما فیلم‌ها را تماشا کردیم. تصاویر و فیلم‌هایی از جنگ در عراق به ما نشان داده شد. به ما گفته شد باید کار بزرگی انجام دهیم. به همین دلیل ما به آن‌ها پیوستیم.

«حسین عمر»^۲، مصاحبه پس از شرکت در یک توطئه برای بمب‌گذاری مترو لندن در ۲۱ ژوئیه سال ۲۰۰۵

چگونه یک دولت حس خشونت سیاسی علیه رادیکالیزاسیون را ایجاد می‌کند، این معمولاً حداقل به همان اندازه که راجع به ماهیت دولت به ما می‌گوید به همان اندازه ماهیت مخالفان و رفتارهای خشونت‌آمیز آن‌ها را بیان می‌کند. پس از اینکه «اولریکه ماینهوف»^۳، از اعضای حزب ارتش سرخ آلمان غربی، در سال ۱۹۶۷ در سلول خود به‌دار آویخته پیدا شد، مقامات مخفیانه ذهن او را برداشتند به این امید که به واسطهٔ نوروپاتولوژی (مشاهدهٔ نورو آناتومیک مغز) دلیل رها کردن حرفه-

¹ Kundnani, Arun (2014), *The Muslims Are Coming!: Islamophobia, Extremism, and the Domestic War on Terror*. London: Verso, pp. 115-152

² Hussein Omar

³ Ulrike Meinhof



اش را به عنوان روزنامه‌نگارِ موفق و پیوستن به گروه مسلح چپ را دریابند. در نظر مقامات دولت اینکه منبع خشونتش در تغییر شکل مغز واقع شده باشد طبیعی‌تر است تا در درگیری‌های سیاسی آلمان پس از جنگ. به همین ترتیب، شورشیان مائوماو در دهه ۱۹۵۰ توسط ارتش بریتانیا در زمان استعمار کنیا گرفته شدند و توسط روانپزشک «جی. سی. کاروترز» مورد بررسی قرار گرفتند، کسی که ادعای پیدا کردن «شواهد علمی سخت» را می‌کند، اثبات کرد آن قیام سیاسی نبود بلکه آسیب‌شناختی بود، نتیجه‌گیری‌ای که به راحتی نیاز به دوام دولت استعماری را معتبر ساخت.

در رویدادهای پس از یازده سپتامبر، بحث‌های عمومی از علل تروریسم تا حد زیادی محدود شد بر این فرض که هیچ شرح توضیحی از تروریسم فراتر از ذهنیت شریانه‌عاملان وجود ندارد. فرهنگ‌گراها، کسانی که تمایل به غلبه را تجزیه و تحلیل می‌کنند، تروریست‌ها را به مثابه انگیزه ایجاد شده توسط تعصبی که در اسلام درونی شده و به تجزیه و تحلیل بیشتر نیاز نداشت، می‌دیدند. کسانی که مایل به پوشش ساده فرمول در روکش دانش بودند به پدر مطالعات تروریسم تبدیل شدند، «والتر لاکر» کسی که تز «تروریسم جدید» را مطرح ساخت و بین اشکال قدیمی تروریسم سیاسی که متأثر از ناسیونالیسم، کمونیسم یا فاشیسم بودند، و «خشونت اسلامی جدید» که به نظر او «ریشه در تعصب» داشت تمایز قائل شد. در سال ۲۰۰۴، به هر حال این شرح از تروریسم محدودیت‌های آن را به نمایش گذاشت. باور به اینکه کشتن و گرفتن توسط خودشان می‌تواند موفقیت به همراه آورد دیگر امتداد نیافت، دولت به دنبال گفتمانی جدید بود که بتواند تلاش -

¹ J. C. Carothers

² Walter Laqueur



های ضد تروریستی‌شان را بهتر راهنمایی کند. منع در بحث از علل تروریسم در وضعیت موجود ناگزیر بود که شکسته شود. مفهوم رادیکالیزاسیون به عنوان حاملی برای سیاست‌گذاران پدیدار شد، به منظور کشف فرآیندی که در آن یک تروریست ساخته می‌شود و ارائه یک پایه تحلیلی برای راهکارهای پیشگیری که فراتر از استفاده از خشونت دولت رفت.

«پیتر نیومن»^۱، مدیر مرکز بین المللی مطالعات رادیکالیزاسیون در دانشگاه کینگز لندن، یکی از بنیان‌گذاران گفتمان رادیکالیزاسیون جدید است. او نیز یک محقق با دسترسی به سیاست‌گذاران در وست مینستر و واشنگتن است. در سال ۲۰۰۸ او درباره ارزش مفهوم رادیکالیزاسیون نوشت.

در ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ پس از حملات علیه ایالات متحده... ناگهان صحبت کردن در مورد «ریشه‌های تروریسم» به شدت مشکل شد، برخی از مفسران ادعا کردند این عمل تلاشی در جهت تیرئه و توجه کردن کشتن غیرنظامیان بی‌گناه بود. با این حال، این آشکار به نظر می‌رسید که برخی از مباحثات پیرامون عوامل اساسی‌ای که منجر به این پدیده به ظاهر جدید شده بود، ضروری و فوری بود. به همین ترتیب کارشناسان و مقامات هرگاه می‌خواستند در مورد اینکه «در گذشته قبل از انفجار بمب چه اتفاقی افتاد» صحبت کنند به ایده رادیکالیزاسیون اشاره می‌کردند.

در فضای بسیار اتهام‌آمیز پس از حملات ۱۱ سپتامبر، از طریق مفهوم رادیکالیزاسیون بود که بحث درباره نیروهای سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و روانی که تروریسم و خشونت سیاسی را پشتیبانی می‌کرد دوباره ممکن شد. در بستر

¹ Peter Neumann



جنگی در حال تحول در زمینه ترور، بعد از یازده سپتامبر این بحث‌های جدید از رادیکالیزاسیون توانست خود را به عنوان راهی عاقلانه‌تر، و جایگزین لیبرال‌تر برای شرح ساده تروریسم پیشنهاد کند. این اتفاق اذعان کرد که تروریسم مشکلی بود که می‌توانست مورد بررسی، مورد تجزیه و تحلیل و در معرض راه‌حل‌های سیاسی فراتر از استفاده از نیروهای فیزیکی قرار بگیرد. در واقع، با این حال، گفتمان رادیکالیزاسیون از همان ابتدا محدود به خواسته‌های سیاست ضد تروریستی سازندگان آن بود تا اینکه در خدمت مطالعه عینی چگونگی ایجاد تروریسم باشد. به جای فراهم کردن مکانی برای درک علمی از علل تروریسم - چیزی که کانت^۱ «استفاده عمومی از دلایل» با هدف روشنگری عمومی جامعه می‌نامید - گفتمان رادیکالیزاسیون خود را به «استفاده خصوصی از عقل» و تحمیل کردن روندهای عقلانی به نیازهای موسسات امنیتی دولت محدود کرد.

به این ترتیب، مفهوم افراط‌گرایی در هنگام تولد تعدادی از مفروضات محدودکننده را به ارث می‌برد. کسانی که مرتکب خشونت‌های تروریستی هستند از ائتلافی بزرگ‌تر از افراط‌گرایان که ایدئولوژی‌ای که اقداماتشان را الهام می‌بخشد به اشتراک می‌گذارند، بیرون کشیده می‌شوند و بر اساس عوامل فردی و گروهی، روانی یا الهیاتی می‌توان ورود به ائتلاف وسیع‌تری از افراط‌گرایان را پیش‌بینی کرد و دانش به این عوامل می‌تواند دولت را قادر کند تا سیاست‌های کاهش دهنده خطر تروریسم را توسعه دهد. مطالعه رادیکالیزاسیون ظاهراً بازتابی بر روی علل تروریسم است بنابراین در عمل به یک سوال بسیار ظریف‌تر محدود می‌شود: چرا برخی از مسلمانان از تفسیری افراطی از اسلام حمایت می‌کنند که به خشونت سوق می‌دهد؟ این سوال، البته، خشونت تروریسم را به عنوان محصولی

¹ Kant



از چگونگی تفسیر اسلام عنوان می‌کند به همین ترتیب نشان می‌دهد که توجه بی ربط به تروریسم توسط مسلمانان انجام نشده است. تمایز پیشینی بین تروریسم جدید، به عنوان برخاسته از الهیات اسلامی، و تروریسم قدیمی ملی یا خشونت سیاسی چپ دیده می‌شود که سوال از افراط‌گرایی به ندرت مطرح می‌شود. پاسخ به این پرسش که چه چیزی موجب این فرآیند می‌شود هر نسبتی به نقش عاملیت اقدامات دولت‌های غربی و کشورهای متحد آن‌ها در دیگر قسمت‌های جهان را مانع می‌شود؛ در عوض سفرهای روانی یا الهیاتی فردی، تا حد زیادی حذف شده از شرایط اجتماعی و سیاسی، به مثابه علت ریشه‌ای فرآیند رادیکالیزاسیون مورد ادعا قرار گرفت. در حالی که برخی سیاست را به عنوان یک جزء - با استفاده از عبارات دارای حسن تعبیر مانند «شکایت در برابر واقعیت یا واقعیت درک شده» - می‌بینند، اذعان می‌کنند این تنها در برابر شواهد تجربی قریب به اتفاق انجام می‌شود قبل از اینکه آن‌ها بر روی زمین راحت‌تر از روانشناسی یا الهیات فعالیت کنند. درحالی‌که به نظر نمی‌رسد خشونت تروریستی دارای دلایل سیاسی باشد، فعالیت‌های سیاسی مسالمت‌آمیز به وسیله گروه‌های مسلمان که تصور می‌شود برای اشتراک گذاشتن یک ایدئولوژی با تروریست‌ها است به عنوان مظهر دیگری از روند رادیکالیزاسیون یکسان با ریشه‌هایی در الهیات فردی و یا سفرهای روانی دیده می‌شود؛ در نتیجه آن به عنوان همدست تروریسم الهام‌گرفته از دین دیده و سیاست‌زدایی می‌شود. مارک سجویک^۱ در یکی از معدود بازتاب‌های انتقادی در گفتمان رادیکالیزاسیون استدلال می‌کند:

«مفهوم رادیکالیزاسیون بر فرد و تا حدی، بر ایدئولوژی و گروه تاکید می‌کند و به طور قابل توجه و با تاکید گسترده‌تر بر «دلایل ریشه‌ای» که صحبت کردن راجع به

¹ Mark Sedgwick



آن بعد از یازده سپتامبر بسیار سخت شد و اغلب برای تجزیه و تحلیل آورده نمی‌شود تا زمانی که شرایط، افراط‌گراهای اسلامی را ایجاد می‌کند، نارضایتی اظهار شده در نظر گرفته نمی‌شود، این اجتناب‌ناپذیر است که اسلام افراطی اغلب به مثابه شورش بدون علت ظاهر شود».

در ادامه این مسیر، تحلیل‌گران رادیکالیزاسیون آنچه را که سیاست‌گذاران تقاضا می‌کردند، عرضه کردند. پس از قتل فیلمساز هلندی «تتو ون گوگ»^۱ در آمستردام در سال ۲۰۰۴ و حملات ۷/۷ در سیستم حمل و نقل لندن در سال ۲۰۰۵، مسئله تروریسم وطنی، درگیر کردن شهروندان کشورهای اروپایی در انجام دادن خشونت‌های بومی، این تحلیل‌گران به شهرت رسیدند. مقامات دولتی، ابتدا در هلند و بعد در جاهای دیگر شروع به تعبیه سیاست ضد رادیکالیزاسیون کردند، آنها امیدوار بودند بتوانند خشونت‌های این چینی را پیش‌بینی کنند. فرض آنها بر این بود که اطلاع از شاخص‌های رادیکالیزاسیون فرد یا گروه، اجازه ساختن سیستمی هشداردهنده برای تشخیص خشونت دینی را می‌دهد. مقامات به این باور داشتند که می‌توانند شهروندان مسلمان را از این نشانه‌های رادیکالیزاسیون آگاه کنند و سپس با دخالت‌شان از انحراف به رادیکالیزاسیون جلوگیری کنند. دولت به جای ارائه تجزیه و تحلیل کامل علل تروریسم وطنی شروع به نمونه قرار دادن فرآیندی که یک فرد به عنوان حامی ایدئولوژی رادیکالیزاسیون تصور می‌شود، کرد.

برای کسانی که خود را حامی این دانش می‌دانند دوره زمانی از ۲۰۰۴ به بعد زمانی برای فرصت‌های جدید، کمک‌های مالی جدید، مخاطبان جدید بود، ابتدا

¹ Theo van Gogh



در اروپا و بعد در آمریکا، مخصوصا در سال ۲۰۰۸ رای گیری رئیس جمهوری که راهی جدید از صحبت کردن در مورد ضد تروریسم را می خواست و کسی که یک سال و نیم بعد از دوره اش با اقدام بمب گذاری خودرو توسط یک مسلمان آمریکایی در میدان تایمز روبه رو شد. «دیسرایلی»^۱ یک بار گفت، در بالاترین نقطه از بسط استعماری بریتانیا، «شرق یک حرفه است». «ادوارد سعید»^۲ این عبارت را به عنوان سرلوحه عقاید شرقی خود استفاده کرد. امروزه ضد رادیکالیزاسیون یک حرفه است، در حالیکه محققان جوان وارد صنایع کوچک مخازن فکری امنیت ملی می شوند، تروریسم حوزه های واحد اجرای قانون ضد تروریسم را مطالعه می کند و سرویس های اطلاعاتی بر روی مدل سازی رادیکالیزاسیون کار می کنند. البته محققان خشونت سیاسی بهتر است بخواهند جامعه از اثر آنان در جهت کاهش خشونت های این چنینی استفاده کند. اما تحقیق واقعی همچنین شامل وظیفه زیر سوال بردن فرضیات اساسی که این رشته را تعریف می کند می شود، به طور خاص زمانیکه این فرضیات، اولویت های حکومت را که خودشان تحت بررسی و رسیدگی است، بازتاب می کند.

در حالیکه قبل از ۲۰۰۱ اصطلاح «رادیکالیزاسیون» گه گاه به طور غیر رسمی در ادبیات دانشگاهی برای اشاره به انتقال سیاست افراط گراتر استفاده شده بود (معمولا با ارجاع ندادن به مسلمانان) در سال ۲۰۰۴ این اصطلاح معنای جدید خود را از فرآیندی روانی یا دینی که به واسطه مسلمانان به سمت دیدگاه افراطی حرکت می کند، به دست آورده بود. در سال ۲۰۱۰، بیش از صد مقاله در زمینه رادیکالیزاسیون در مجله کارشناسی علمی در هر سال منتشر می شد. در این فصل،

¹ Disraeli

² Edward Said



من اثر برخی از محققان برجسته افراط‌گرایی را بررسی می‌کنم و نشان می‌دهم که چگونه تجزیه و تحلیل آنها بیشتر مدیون اهداف و مقاصد ایالات متحده که مصرف‌کنندگان اصلی ادبیات آن‌ها هستند، است تا مطالعه عینی موضوع.

نتیجه این است که دانشمندان بنیادگرایی به طور سیستماتیک در رسیدن به حقیقت برخوردارهای سیاسی که آنها ادعا می‌کنند می‌خواهند بفهمند موفق نمی‌شوند. در عوض مفهومی تعبیه شده است که پیش‌داوری‌ها و تعصبات را به مقامات معرفی کند. این تفکر به نوبه خود شیوه‌های دولتی و ساختاری توضیح داده شده برای مبارزه با رادیکالیزاسیون، و به تبع آن اعتراضات و محدودیت‌های بی‌جا بر آزادی‌های مدنی را شکل می‌دهد. روش من به چالش کشیدن نتایج اندیشمندان رادیکالیزاسیون با داده‌های تجربی دیگر نیست بلکه برای کشف کردن چهارچوب‌های مفهومی استفاده شده برای ایجاد مفهوم داده‌ها در جایی است که هستند و نشان می‌دهد که حتی داده‌های محدود که در دسترس است منجر به نتیجه‌گیری‌های مختلف می‌شود.

زمینه فرهنگی-روانی

مقاله ۲۰۰۴ نوشته شده توسط والتر لاکر پلی بین مطالعات قدیمی تر تروریسم و ادبیات در حال ظهور رادیکالیزاسیون فراهم می‌کند و یک نقطه شروع مفید است. لاکر، کارمند داخلی واشنگتن کسی که برای اولین بار در دهه ۱۹۵۰ به امتیاز رسید و به عنوان نماینده اسرائیل به کنگره سازمان سیا برای آزادی فرهنگی آمد، مدعی شده که تاسیس القاعده و ۱۱ سپتامبر نه به خاطر مناقشات ارضی یا احساس ظلم ملی بلکه به خاطر حکم مذهبی جهاد و استقرار شریعت اتفاق افتاد. استدلال او برای رد هرگونه ارتباط میان تروریسم و فقر یا دلایلی مانند فلسطین این است



که گروه‌های زیادی وجود دارند که از فقر و ظلم رنج می‌برند اما همه به خشونت متوسل نمی‌شوند. با این وجود او بر اقتصاد یا سیاست متمرکز می‌شود و به سطح فرد نزول می‌کند: چگونگی توضیح اینکه از میان بیش از ۱۰۰ شبه نظامی مؤمن با سهم مساوی در عدالت، چرا فقط مقدار اندکی واقعا درگیر اقدامات تروریستی خواهند شد؟ در اینجا ما با سوال مؤسس گفتمان رادیکالیزاسیون روبه رو می‌شویم که لاکر اظهار می‌کند، تاکنون به شدت نادیده گرفته شده است. پاسخ به این سوال یک علت ریشه‌ای را که مرجع گسترده‌تر آن بستر سیاسی است فراهم نمی‌کند بلکه بر چیزی متمرکز می‌کند که او استعداد فرهنگی و روانی می‌نامد. صورت‌بندی کردن علت ریشه‌ای سوال به این شکل، مدلی از این «استعداد» را فراهم می‌کند و همچنین سازمان‌های اطلاعاتی و سازمان‌های اجرای قانون، چارچوبی تحلیلی که می‌تواند برای اهداف نظارت استفاده شود ارائه می‌دهند. تحقیق نوعی از زمینه را که فرهنگی، روانی، یا ترکیبی است، با خشونت تروریستی‌ای که هوش را قادر می‌سازد از این زمینه به عنوان نماینده‌ای برای خطر تروریستی و پی‌ریزی کردن بر اساس تلاش‌ها و نظارت خود استفاده کند پیوند می‌زند.

برای نشان دادن این استدلال، لاکر توجه خود را به اروپا جلب می‌کند، جایی که او تحت عنوان «شاید آسیب پذیرترین در میدان جنگ» و «پایه اصلی گروه پشتیبانی تروریستی» باشد از آن یاد می‌کند. او ادعا می‌کند که این نتیجه فرآیند «تسهیل کردن به واسطه رشد جوامع مسلمان، تنش در حال رشد با جمعیت بومی و آزادی بومی با رادیکالیزاسیون که در مساجد و سازمان‌های فرهنگی می‌تواند سازمان‌دهی شود» است. شکست «تازه‌واردان مسلمان» برای ادغام در اروپا - ادغام فرهنگی و اجتماعی قطعاً آنچه که تازه واردان می‌خواستند نبود - تمایل به حفظ



یک هویت مذهبی و قومی جداگانه را منعکس می‌کرد. این به نوبه خود منجر «رادیکالیزاسیون نسل دوم مهاجران» شد که احساسات حاد «خشم و خشونت» نسبت به مقامات و همسایگان غیرمسلمان خود داشتند.

در این شرح اولیه، اجزای اصلی و ابهامات گفتمان رادیکالیزاسیون در حال حاضر، تمرکز بر اعتقادات مذهبی و روانشناسی افراد و کم بها بودن عوامل سیاسی ارائه شد، دیدگاهی که تروریسم در فرهنگ خشم و پرخاشگری گسترده-تر جوانان ریشه دارد و فهرستی از عوامل که احتمالاً افراد را نسبت به حمایت از تروریسم سوق می‌دهد: مانند نگرش ضدغربی، بنیادگرایی مذهبی، و جدایی خود. در حال حاضر اصطلاح «رادیکالیزاسیون» تمایل دارد تعدادی از معانی-نارضایتی، بیگانگی جوانان، مخالفت افراط‌گرا، بنیادگرایی مذهبی، گرایش به خشونت- که باید به طور تحلیلی مجزا نگه داشته شوند را ادغام کند. در حال حاضر مفروضات بی‌اساس و مغرضانه در مورد تاریخ سیاسی و اجتماعی مسلمانان در اروپا در حال معرفی هستند و فرآیندی علی‌از «زمینه‌ای فرهنگی و روانی» برای خشونت، بدون هیچ‌گونه شواهد محکمی ادعا می‌شود. در نهایت، شایان ذکر است که هیچ اشاره‌ای به شعارهای دولت ایالات متحده و انگلستان بر نیاز مبارزه کردن در برابر اسلام رادیکال، از جنگ در عراق، از اتحاد میلیون‌ها نفر از مسلمانان اروپایی و غیرمسلمانان به طور فعال در ضدیت با آن، و از شکست این بسیج برای جلوگیری از جنگ به واسطه مفاهیم دموکراتیک نیست.

نویسندگان آثار در زمینه گفتمان رادیکالیزاسیون می‌توانند در پی تلاش‌هایی برای اسلوب دادن به چهارچوب اساسی‌ای دیده شوند که توسط لاکر در سال ۲۰۰۴ ظاهر شد؛ آن‌ها در تعدادی از جهات از این نقطه برای شروع استفاده



کردند. برای برخی پرسش از عقیده مذهبی پراهمیت‌ترین بود. اگر مجموعه‌ای از عقاید مذهبی مشخص شود، که تروریست‌ها با گروه افراط‌گرای گسترده‌تری در آن شریک باشند، هرچند که مسلمانان میانه‌رو رد کنند، مدلی می‌تواند توسعه پیدا کند که در آن از بعضی اعتقادات به عنوان شاخص افراط‌گرایی و نقطه‌ای در امتداد یک مسیر برای تبدیل شدن به یک تروریست یاد شود. این می‌تواند رویکرد دینی به رادیکالیزاسیون نامیده شود. این مبنایی علمی را برای مقامات امنیتی پیشنهاد می‌کند که نظارت بر گروهی از مردم که دارای باورهای مذهبی مشخصی هستند - برای نمونه مسلمانان سلفی - را هدف قرار دهد. مشکل این است که هیچ دلیل واقعی برای اینکه عقاید دینی با خشونت تروریستی مرتبط باشد وجود ندارد، پس مدل رادیکالیزاسیون دینی که صرفاً در حال مشروعیت یافتن است حاصل نفوذ بی‌جای دولت در زندگی دینی خصوصی تعداد زیادی از شهروندان است.

وجه دیگر مقاله ۲۰۰۴ لاکر حضور در روانشناسی فردی و گروهی است. فرآیندی که در آن برخی از حالات ذهنی از خودبیگانگی افراد یا خشم در جهت اعتقادات افراطی تشدید می‌شود چیست؟ این رویکرد روانی به رادیکالیزاسیون، احتمالات پیشگویی‌های یکسانی را ارائه می‌دهد و شرحی پیچیده‌تر توسعه می‌یابد. فرآیندی روانی، مانند پویایی گروهی یا مبارزه با هویت، به عنوان تعامل با فرآیند کسب ایدئولوژی افراطی دیده می‌شود. ترکیبی ویژه از عوامل روانی و اعتقادات مذهبی بهترین راهنما برای شناسایی رادیکالیزاسیون است. مفهوم گردش ایده‌های افراطی که به صورت ضمنی در هر دو رویکرد مذهبی و روانی به عنوان نوعی ویروس دیده می‌شود قادر است مردم را به افراط‌گرایان خشن تبدیل کند. این موضوع سپس سازمان‌های اجرای قانون را هدایت می‌کند تا در



جهت جلوگیری از این ویروس تلاش کنند، چه این ویروس در محتویات کتاب-ها یا وبسایت‌ها، یا چه در کلمات واعظان یا فعالان افراط‌گرا یافت شود. نکته‌ای که بیشتر شایان ذکر است: از آنجا که مقامات امنیتی علاقمند به الگوهای عقیدتی و رفتاری که با خطر تروریسم مرتبط است هستند، صرف نظر از اینکه آیا آن‌ها علت تروریسم‌اند، سوالات علیّ معمولاً در این گفتمان ناگفته باقی می‌ماند. به جای پاسخ به این سوال که علت تروریسم چیست - سوالی کلیدی که توسط *استفاده عمومی از عقل*^۱ کانت مطالبه شد - گفتمان رادیکالیزاسیون ادعای قدرتی پیشگویانه اما فاقد قدرت توضیحی را می‌کند. محققان عموماً از عوامل و شاخص-هایی که به طور آماری با رادیکالیزاسیون مرتبط هستند، صحبت می‌کنند، و سازمان‌های اطلاعاتی می‌توانند تلاش‌های خود را در جهت شناسایی تهدیدهای آینده قرار بدهند، در حالی که از رسیدگی کردن به تامل بر سوال مهم‌تر از علیت خودداری می‌کنند.

افراط‌گرایی به عنوان فرایندی کلامی-روانی

سیاست‌های مبارزه با رادیکالیزاسیون در آمریکا و اروپا تکثرگراست و دربرگیرنده ایجاد مصالحه و سازش بین چند رویکردی است که درون محدودیت‌های فرض‌های اساسی قبلاً شرح داده شده‌اند. مکتب رادیکالیزاسیون محدودۀ این رویکردها را بازتاب می‌دهد. در حالیکه شرح‌های صرفاً متمرکز بر ایدئولوژی مذهبی دارای تاثیرات مشخصی بوده‌اند، همچنان مدل‌های پیچیده‌تری بوده‌اند که فرایندها و تعاملات بین ساحت‌های الاهیاتی و اجتماعی-روانی را نیز شامل می‌شدند. باورهای مذهبی آنان، افراد را به سمت خشونت سوق نمی‌دهد:

¹ Public use of reason



بلکه واقعیت آن چیزی است که یک ایدئولوژی در آن تبدیل به پاسخ محکمی به چیزی که «گشایش‌شناختی»، بحران هویت یا فرایند گروه مافیایی است، می‌شود. این دلالت بر افراط‌گرایی پیچیده‌تری دارد که وابستگی متقابل الهیات و احساسات، هویت و پویایی گروه را مخاطب قرار می‌دهد. در بین شارحان برجسته این دیدگاه، «مارک ساگمن»^۱ کسی است که شبکه‌های تروریستی و رهبری را فهم می‌کند: شبکه‌های تروریستی همگی باهم در قرن ۲۱، احتمالاً بلندپروازانه-ترین تلاش‌ها را به منظور توسعه یک تئوری جامع از افراط‌گرایی تشکیل می‌دهند. مدل او به عنوان نظریهٔ «گروهی از مردمان» به خاطر تمرکز بر دوستی و خویشاوندی در مرکزیت پروسه‌ی رادیکالیزاسیون، شناخته شده است.

ساگمن، روانپزشک است و همانطور که گفته شد، سابقاً افسر عملیات سازمان سیا تخصص یافته در افغانستان بوده است و از سال ۱۹۸۷ تا ۱۹۸۹ در اسلام‌آباد مستقر بود، جایی که او «برنامه یک‌طرفه با مجاهدین افغانستان» را برگزار کرد. جای تعجب نیست که تاریخ نقشی ویژه در تحلیل‌های او بازی نمی‌کند. ساگمن همچنین طی سال‌هایی به عنوان مشاور در اداره پلیس نیویورک بوده است. در راستای پیش‌فرض‌های اساسی ادبیات رادیکالیزاسیون، ساگمن از بیان شرح‌هایی که شرایط اقتصادی یا سیاسی را در نظر می‌گیرند، سر باز می‌زد، شرایط قابل-توجهی که طی آن میلیون‌ها نفر از مردم تحت تاثیر قرار می‌گیرند اما تنها تعداد معدودی از آن‌ها تروریست می‌شوند. او با کسانی که می‌پندارند ایدئولوژی مذهبی به تنهایی می‌تواند منجر به تروریست شود، مخالفت می‌کند: «این نگرش دلالت بر نمایش بیش‌ازحد منفعلانه از تروریست‌هایی است که دریافت‌کنندگان اجزای اجتماعی یا بردگان ایده‌های جذاب هستند». در عوض، او به طور

¹ Marc Sageman



متقاعدکننده‌ای استدلال می‌کند که ما باید این سوال را مطرح کنیم که تروریست‌ها چگونه شرایط ساختاری‌ای که با آن مواجه‌اند را تفسیر می‌کنند؟ و اینکه چگونه تلاش می‌کنند تا در واکنش به آن یک مبارزه متداول را طرح‌ریزی کنند؟

در پرداختن به این پرسش‌ها، ساگمن تعهد عمیقی را به دقت آکادمیک روا می‌دارد و مدعی است که روش‌های علوم اجتماعی (آمار، تئوری نمونه‌برداری، تکنیک‌های مطالعه، اندازه‌گیری، تجزیه و تحلیل داده‌ها) می‌بایست وارد مطالعه‌ی رادیکالیزاسیون شوند. نزدیکترین چیزی که ما به دست می‌آوریم، اظهار او درباره‌ی علاقه‌اش به تجزیه و تحلیل مردان مسئول در ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ است، حملات آن‌ها و کسانی که مانند آن‌ها ایالات متحده آمریکا و غرب را به نمایندگی از یک جامعه بزرگ تر تهدید می‌کنند و همچنین پیشتازانی که تلاش می‌کنند تا یک تفسیر مشخص از اتوبیای اسلامی فراهم کنند. او می‌گوید که این تحلیل یک پایگاه اطلاعاتی از پانصد نفر مهاجمینی را که به عملیات ۱۱ سپتامبر مرتبط بوده‌اند، برایش فراهم کرده است. بر اساس این مثال، او مدعی است که یکی از قابل توجه‌ترین ویژگی‌های جهادگرایی این است که پیوستن به جنبش اجتماعی جهانی تروریسم اسلامی تا حد زیادی بر دوستی و خویشاوندی استوار بود. به عنوان نمونه حدود دو سوم از مردم با کسانی که با هم به تروریست پیوسته بودند یا اینکه از قبل ارتباطاتی با آن داشتند، دوست و آشنا بودند. او چنین نتیجه‌گیری می‌کند که دو مسیر اصلی به تروریسم وجود دارد: تصمیم‌گیری جمعی عده‌ای از افراد برای پیوستن به یک سازمان تروریستی و دوم پیوستن به یک دوست دوران کودکی که در حال حاضر تروریست است. بنابراین، اوراق قرضه اجتماعی «قبل از هر گونه تعهد ایدئولوژیک جای می‌گیرد».



ساگمن به کنکاش فرایندی می‌پردازد که طی آن تعدادی از افراد سعی در ایجاد کردن چیزی دارند که درباره‌ی پویایی گروه‌هایی است که آن‌ها را در مرکز حمایت از تروریسم جمع می‌کند. او چهار شاخه از این فرایند را شناسایی می‌کند: ابتدا، حس خشم اخلاقی در مورد بی‌عدالتی درک‌شده در جهان، دوم: «توانمندسازی تفسیر»، مانند تفسیر یک جنگ در اسلام که این خشم را در یک زمینه‌ی وسیع‌تر تضاد اخلاقی جای می‌دهد. سوم: تجارب شخصی، مانند تبعیض که «درخواست دیگری برای جنگ در اسلام است» و چهارم، شبکه‌های بسیج اجتماعی.

فقط عده‌ای از افراد خشم، باورها و تجربیات خود را به اشتراک می‌گذارند، اما کسانی که بیشتر در معرض خشونت هستند یا کسانی که مایل به کشف آن‌ها هستند می‌توانند به آن‌ها در جهت خالی کردن خشم خود و پیوستن به تروریسم کمک کنند.

بنابراین، «وفاداری‌ای طبیعی و شدید به گروه که الهام گرفته‌شده از متن خشونت-آمیز سلفی‌هاست، جوانان مسلمان بیگانه را به تروریست‌های متعصب تبدیل کرد». برای ساگمن، جاسازی رادیکالیسم دینی درون تحرک گروه است که علت ریشه‌ای رادیکالیزاسیون است.

او بیان می‌دارد که پاسخ باید رویکردی اصلاح‌طلبانه نسبت به جنگ با ترور داشته باشد: سیاست‌گذاران می‌بایست متوجه شوند که «جنگ علیه جنبش اجتماعی القاعده اساساً جنگی برای قلب‌ها و اذهان مردم جامعه مسلمانان است». او این چنین خلاصه می‌کند: پلیس جامعه‌محور می‌تواند با کاهش بیگانگی به روند افراط‌گرایی حق تقدم پیدا کند، رویای آمریکایی‌ها برای فرصت برابر و



فردگرایی بهترین راه برای یکپارچه‌سازی مسلمانان است و جنگ عراق غیرسازنده بود چراکه خشم اخلاقی را ترویج و تقویت کرد. مهم‌تر از همه، دولت‌ها باید با رهبران مسلمان طرفدار غرب کار کنند و به آن‌ها کمک کنند تا بتوانند جوانان مسلمان را متقاعد کنند که ایالات متحده درگیر جنگ در اسلام نیست. کار ساگمن یک مبنای تحلیلی برای کسانی که رویکرد مدیریتی را به شکایات مسلمانان ترجیح می‌دهند فراهم می‌کند، و از روش‌های قدرت نرم برای دربرداشتن مخالفان رادیکال و ترویج ارزش‌های مشترک استفاده می‌کند، بدون اینکه سوالات زیادی درباره منشأ و منبع رادیکالیسم مطرح کند. توجه ساگمن به شبکه‌های اجتماعی تاثیر عمده‌ای بر چگونگی فهم مجری قانون و سازمان‌های اطلاعاتی از رادیکالیسم داشته است و پیامدهای آشکاری برای تحقیقات نیز دارد. اگر قرار است تروریست‌های فردا همکاران تروریست‌های امروز باشند، این اتفاق یک فرمول ساده جهت شناسایی مظنون برای سازمان‌ها فراهم می‌کند: به هر روی، سوءظن‌ها برای مدت طولانی جز اصلی از مبارزات پلیس با تروریسم بوده است، اما این ادعا که اوراق قرضه اجتماعی دلیل ریشه‌ای تروریسم است، ادعایی ناکافی است. حتی اگر این معنای ضمنی را بپذیریم که تروریسم مانند ویروسی است که از یک فرد مبتلا به همکار او منتقل می‌شود همچنان تمام تلاشی که کرده‌ایم، توضیح روند سرایت است. ما چیزی درباره چرایی وجود ویروس در جایگاه اولیه‌اش نگفته‌ایم. مهم‌تر اینکه، کار ساگمن با بقیه گفتمان رادیکالی، شکستی را به اشتراک می‌گذارد که تفاوت بین عقاید رادیکالی و روش‌های خشونت‌آمیز را مشخص می‌کند. برخلاف این هدف اعلام‌شده در کشف چگونگی تفسیر تروریست‌ها از موقعیتشان و چگونگی تصمیم‌گیری آن‌ها در ارائه پاسخ، ما هیچ بحثی در مورد شرایطی که تحت آن خشونت بیش از هر وسیله دیگری اعمال



شده است نداریم. حتی اگر این مدل، توضیح احتمالی درباره چگونگی به گردش در آوردن باورهای رادیکالی ارائه می‌دهد، چیزی درباره دلایل استعمال ایده-های اعمال خشونت به نسبت هر وسیله دیگری، بیان نمی‌کند. بنابراین به صورت پیش‌فرض، سوال از خشونت را تنها می‌توان با فرض ایدئولوژی خاص ذاتاً خشونت‌آمیز پاسخ داد. این تصویر، تصویری است که در آن متن سلفی استعدادی است برای خشونت که تنها به یک دوستی پویا جهت فعال‌سازی آن نیاز دارد. ساگمن بیان می‌دارد که با در نظر گرفتن القاعده و بسیاری دیگر از گروه‌های تروریستی همکار در فعالیت‌های آنان است که ایدئولوژی سلفی مسئولیت‌های خود را تعیین می‌کند، اهداف خود را مشخص می‌کند و فنون جنگی خود را رهبری می‌کند. به عبارت دیگر، همچنان که این افراد عقاید خود را که یک جهان‌بینی دینی رادیکال است تشدید می‌کنند، به احتمال زیاد خشونت به وجود خواهد آمد. برای اینکه خشونت، تبدیل به تهدیدی تروریستی شود، تنها موقعیت لازم این است که شبکه‌ای اجتماعی این توانایی را داشته باشد تا به طور موفقیت-آمیز «جهاد سلفی جهانی» را پیدا کرده و بتواند به استعدادها و منابع دسترسی پیدا کند. بنابراین، برای ساگمن تروریسم جهادی محصول فرایند جامعه‌پذیری دوستی و خویشاوندی است، تشدید تدریجی ایده‌هایی که منجر به پذیرش ایدئولوژی سلفی است و همچنین پیوندی است به دانش و پشتیبانی. در راس این مدل یک فرض بررسی‌نشده وجود دارد که بیان می‌دارد، خشونت ریشه‌هایی در عقاید خطرناک دینی دارد.

رویکرد مشابه «کواتتان ویکتور وکز»^۱ به موفقیت رسید، او یکی از طرفداران برجسته ترکیب الاهیاتی و مدل روانی-اجتماعی رادیکالیزاسیون است.

¹ Quintan Wiktorowicz



ویکتور وکز در سال ۲۰۰۲ چندین ماه در لندن در حال انجام کار میدانی مردم-شناختی با المهاجرون^۱ بود (یک گروه رادیکال اسلامی که توسط «عمر بکری محمد^۲» بنیان‌گذاری شد). این تحقیق در سال ۲۰۰۵ با عنوان رشد اسلام رادیکال: رادیکالیزاسیون مسلمانان در غرب منتشر شد. او پس از آن، بعد از حملات ۷/۷، زمانی که دولت ایالات متحده به جمعیت بالقوه رادیکالی مسلمانان بریتانیا علاقه‌مند شد، در سفارت آمریکا در لندن کار می‌کرد. کابل‌های دیپلماتیک که قبل از آن توسط ویکی‌لیکس^۳ منتشر شده بود، نشان می‌دهد که سفارت آمریکا در لندن کمک‌های مالی پنجاه هزار دلاری برای حمایت از پروژه‌های ضدافراطی شامل امکان پرورش «ژانر ضدافراطی» در فیلم‌های بالیوودی اختصاص داده است. ویکتور وکز شبکه‌ای از پیوندها در بریتانیا تشکیل داد و تاثیر پیشگیری از سیاست افراط‌گرایی خشونت‌طلب دولت انگلستان را مشاهده کرد. در اوایل سال ۲۰۱۱، به دلیل علاقه موجود در کاخ سفید پیرامون توسعه سیاست‌های مشابه، ویکتور وکز به شورای امنیت ملی منصوب شد و با توسعه سیاست ضدرادیکالیزاسیون دولت اوپاما اعتبار یافت. ویکتور وکز در رشد اسلام رادیکال خود متمایل به پاسخ به این پرسش بود که چرا «هزاران جوان بریتانیایی مجذوب به تجهیزات جنبش‌های اسلام رادیکالی با پایگاه یا شعبه در انگلستان شامل حزب التحریر، حامیان شریعت، المهاجرون و القاعده شدند». المهاجرون به عنوان مطالعه‌ای موردی در نظر گرفته شده است. او همانند ساگمن به مسیری تاکید می‌کند که طی آن گروه‌ها نارضایتی را درون چارچوب تفسیری جای می‌دهند و بر اهمیت اجتماعی کردن در ساخت گروه از واقعیت به منظور خلق «شبکه‌ای از معنای

¹ al-Muhajiroun

² Omar Bakri Muhammad

³ WikiLeaks



مشترک» تاکید می‌کند. اما این شرح از رادیکالیزاسیون زمانیکه قصد حفظ همان مفروضات اساسی را داریم، کماکان مراتب بیشتری از پیچیدگی را به دست می‌دهد. او مفهوم افتتاح شناختی را معرفی می‌کند درحالیکه به یک بحران روانی ارجاع می‌دهد که طی این بحران باورهای پذیرفته شده متزلزل شده و فرد پذیرای نظرات و دیدگاه‌های دیگر می‌شود. این ممکن است به خاطر پریشانی احساسی (مانند مرگ یکی از اعضای خانواده)، تجربه تبعیض، سرکوبی سیاسی، سرگشتگی در هویت یا به عنوان نتیجه افزایش آگاهی و اقناع توسط فعالان ایجاد شده باشد. کسانی که یک افتتاح شناختی را تجربه می‌کنند ممکن است تلاش کنند تا جواب‌هایی مذهبی به نارضایتی‌ای که آن را برانگیخته است از طریق آغاز روند «جستجوی مذهبی» بدهند. در پایان، قرار گرفتن افراد در معرض شبکه‌های رادیکال اجتماعی کردن به مشارکت در جنبش، همانند فعالان احتمالی برای پذیرش اقتدار مذهبی رهبران جنبش و ایدئولوژی آنان تربیت می‌شوند. ویکتور وکز مطالعه خود را با شرح دو عضو سابق المهاجرون با نام «آصف محمد حنیف^۱» و «عمر خان شریف^۲» آغاز می‌کند که این دو در سال ۲۰۰۳ یک حمله انتحاری از طرف حماس در نوار محلی به نام مایک^۳ در تل‌آویو^۴ ترتیب دادند. باقی متن به طور موثری تلاش می‌کند تا این نکته را توضیح دهد که چگونه دو شهروند بریتانیایی توانستند عملیاتی با این شدت خشونت را رهبری کنند. همچنان افراد مورد مطالعه توسط ویکتور وکز در مصاحبه‌ها و مشاهده مشارکتی، فعالان رادیکال و نه تروریست هستند، این تفاوتی است که از ساخت مدلی از رادیکالیزاسیون مفقود می‌شود. بیشتر فعالیت‌های المهاجرون رادیکال بود اما این

¹ Asif Mohammed Hanif

² Omar Khan Sherif

³ Mike

⁴ Tel Aviv



گروه در زمینه‌های خاصی از خشونت حمایت می‌کرد و فعالان فردی و فعالان سابق در عملیات‌های خشونت‌آمیز شرکت می‌کردند. اما ویکتور وکز بازناب کمی را بر عوامل مشروع استفاده از خشونت در گروه ارائه می‌دهد. در واقع، در طی دهه ۹۰، عمر بکری محمود مفهوم اسلامی‌الامان یا پیمان امنیتی را قابل استفاده کرد تا به آرایش و نظم سرویس‌های امنیتی بریتانیا مشروعیت ببخشد، به طوریکه پیروان او در بریتانیا اجازه سرپیچی از قانون را نداشتند و او شبیه به منبع و منشاء اطلاعات بود و در عوض اجازه می‌داد تا جنبش او آزادانه به انتشار و تکثیر ایدئولوژی‌هایش منجر شود. اما در ژانویه ۲۰۰۵، او بر اثر فشاری که مسلمانان در بریتانیا تحمل می‌کردند، به عنوان دلایلی که نشان می‌دهند این عهد دیگر نمی‌یابد، به جنگ شدید پیرامون ترور اشاره کرد و همچنین برای اولین بار او پیروان خود را در پیوستن به القاعده نیز تشویق کرد. چیزی که اهمیت دارد این است که این تغییر به خاطر تفسیر مجدد کلامی و یا تغییرات در روانشناسی گروه اتفاق نیفتاد بلکه به خاطر تغییر فضای سیاسی بود. در مطالعه ویکتور وکز مانند کار ساگمن، این سوال که چه چیزی عقاید مذهبی رادیکال را به وجود می‌آورد تبدیل به این سوال می‌شود که چه چیزی خشونت را به وجود آورده است. همانطور که ویکتور وکز در پایان مطالعه‌اش بیان می‌دارد، روند روانی-اجتماعی که توسط آن افراد در گروه‌های رادیکال اسلامی مشغول به فعالیت می‌شوند، چندان هم با گروه‌های معتدل و غیرخشونت‌آمیز اسلامی یا جنبش‌های اجتماعی غیراسلامی متفاوت نیست، اگرچه محتوای ایدئولوژی تغییر می‌یابد: بنابراین این امکان وجود نخواهد داشت که از شرح او از این روند استفاده کرده و به طور اعتبارآمیزی دلایلی را که توسط آن خشونت اتفاق می‌افتد را توضیح داد. همانند سایر مکاتب رادیکالیزاسیون، ویکتور وکز به درستی استدلال می‌کند که شرایط



اقتصادی و سیاسی به نوبه خود برای شرح فعالیت‌های رادیکال ناکافی هستند. او برای حمایت از گفته خود از تاریخ انقلاب روسیه^۱ اثر «تروتسکی»^۲ نقل می‌کند: «صرف وجود محرومیت برای شکل‌گیری شورش کافی نیست: اگر کافی بود، توده‌ها همواره شورشی بودند». او بیان می‌دارد که چنین سخنی این سوال را در پی دارد که «چرا برخی از آزدگان پیوستن به گروه‌های اسلامی را انتخاب می‌کنند و برخی دیگر چنین نمی‌کنند». این سوالی است که با در نظر گرفتن ساحت‌های روانی و الیهاتی پاسخ داده شده است. این استنتاج متفاوتی است که توسط تروتسکی ساخته شده که او نقل قول بالا را با این جمله‌ها دنبال می‌کند که متن ویکتور وکز آن را شامل نمی‌شود: این ضروری است که ورشکستگی رژیم‌های اجتماعی که قطعی نشان داده شده‌اند، می‌بایست این محرومیت‌ها را غیرقابل تحمل بسازند و آن ایده‌ها و شرایط جدید بهتر است که چشم‌انداز مسیری انقلابی را بگشایند. سپس، در راه اهداف بزرگ تصور شده توسط آن‌ها، همان توده‌ها اثبات خواهند کرد که قادر خواهند بود تا محرومیت‌های دوبرابر و سه‌برابر را تحمل کنند. رد یک مدل مکانیکی از نارضایتی توسط ویکتور وکز که این مدل مستقیماً باعث عمل انقلابی می‌شود، متقاعدکننده است. اما درحالی‌که این مدل او را به این سمت سوق می‌دهد که باید به مسیر دینی و شناختی فردگرا روی آورد، به سایر احتمالاتی که در متن تروتسکی به آن اشاره شده بی‌توجهی می‌کند که این تمرکز بر درک مشروع از وضعیت کنونی امور و معقولیت گزینه‌ها یا به عبارت دیگر سیاست متمایل است. از این دیدگاه این سوال مطرح می‌شود که چه نوع شرایط سیاسی با چه نوع روایت سیاسی همراه شده‌اند (حتی اگر در شرایط مذهبی بیان شده) و برای چه شرایط خاصی ضروری هستند تا درون یک حرکت،

¹ The History of the Russian Revolution

² Trotsky



مشروع قلمداد شوند؟ این سوالی است که ساگمن و ویکتوروکز نمی‌توانند در مدل خود آن را بیان کنند.

مدل‌های رادیکالیزاسیون به مثابه ابزارهای پلیسی

نگاهی که توسط ساگمن و ویکتوروکز به اشتراک گذاشته شده‌اند چنین است که رادیکالیزاسیون اساساً یک فرایند کلامی-روانی است که هویت‌ها و باورهای دینی خطرناکی که با گروه‌های پویا فعال شده‌اند را به تروریست مبدل می‌سازند، که البته در بین سازمان‌های اجراکننده قانون موثر واقع شده است. در سال ۲۰۰۷، بخش اطلاعاتی و دفتر ضدتروریسم، مطالعه‌ای تحت عنوان «رادیکالیزاسیون در غرب: تهدید وطنی»^۱ منتشر کرد که نسخه‌ای ساده‌شده از این نوع مدل رادیکالیزاسیون را مشخص کرد. این اولین باری بود که اداره پلیس شهر نیویورک متنی را برای انتشار انتخاب کرده بود که به هر نوع اعتبار علمی مدعی شده باشد. گفته شده که این کار را انجام داده است تا «کمکی به مباحثات بین سازمان اطلاعاتی و سازمان اجراکننده قانون درباره یافتن بهترین راه برای مقابله با این تهدید نوظهور، کرده باشد». این گزارش توسط کارشناسان بیرونی مانند «برایان جنکینز مید»^۲ حمایت شد، و عمیقاً از کار ساگمن و ویکتوروکز تاثیر پذیرفت. این کار «ایدئولوژی جهادی» را به عنوان محرک کلیدی در رادیکالیزاسیون شناسایی می‌کند و چهار مرحله‌ای را پیشنهاد می‌دهد که یک فرد از طریق آن‌ها از عادی بودن خارج شده و به شخصی تبدیل می‌شود که «به احتمال زیاد در برنامه-ریزی و اجرای یک عمل تروریستی درگیر می‌شود». این چهار مرحله عبارت‌اند از: پیش از افراط‌گرایی (قبل از اینکه افراد در معرض جهادی-سلفی قرار می-

¹ Radicalization in the West: The Homegrown Threat

² Brian Jenkins Mead



گیرند)، خود شناسی (افراد شروع به کشف سلفی اسلامی می‌کنند به‌طوریکه به سمت تفکیک هویت‌های موجود و همکاری با افراد همفکر سوق داده می‌شوند)، تلقین فکری (تشدید تدریجی اعتقادات خود به‌طوریکه به عنوان نتیجه‌ای از اجتماعی شدن گروه منجر به پذیرش کامل ایدئولوژی می‌شود) و جهادی شدن (پذیرش مشارکت در جهاد به عنوان یک وظیفه شخصی و فردی). این چهار مرحله به عنوان «قیفی» توصیف شده‌اند که از طریق آن افراد عادی به تروریست تبدیل می‌شوند همچنان که باورهای مذهبی آنان به تدریج رادیکال‌تر می‌شود. مطالعه اداره پلیس شهر نیویورک استدلال می‌کند که هر یک از این چهار مرحله رادیکالیزاسیون دارای مجموعه مشخصی از شاخص‌هاست که این اجازه را می‌دهد تا پیش‌بینی‌ها در مورد خطرات تروریستی آینده شکل بگیرند. برای مثال، مرحله دوم از روند رادیکالیزاسیون دارای شاخص‌هایی است شامل:

- بیگانه شدن با شکل سابق زندگی و وابستگی به افراد هم‌فکر
- پیوستن یا تشکیل یک گروه از افراد هم‌فکر به منظور تقویت تصمیم یک فرد پیرامون سلفی اسلامی
- کنار گذاشتن سیگار، مصرف مشروبات الکلی، قمار و پوشیدن لباس‌های گانگستری هیپ‌هاپ شهری
- پوشیدن لباس‌های سنتی اسلامی و ریش گذاشتن
- درگیر شدن با فعالیت‌های اجتماعی و مسائل جامعه

این مطالعه اذعان می‌دارد که این رفتارها «ظریف و غیر جنایی» هستند، اما با این وجود نیاز به «شناخت کسانی که در اولین مرحله ممکن، وارد این روند می‌شوند»



به این معنی است که جمع‌آوری استعدادهای بر اساس این شاخص‌ها «ابزار مهم در کمک به خنثی کردن یک حمله» است.

مطالعه اداره پلیس نیویورک تحلیل‌های خود را بر پایه یازده توطئه واقعی قرار داد که در ایالات متحده، بریتانیا، اسپانیا، هلند، کانادا و استرالیا اتفاق افتاده بودند و هر کدام شامل تعداد انگشت‌شماری از عاملان بودند. این نه تنها یک نمونه خیلی کوچک است که ادعاهای دانش اثباتی در مورد رابطه بین رفتارهای مذهبی و تروریسم را مبنا قرار می‌دهد بلکه افراد را در زمینه‌های متنوع و گسترده اجتماعی و سیاسی، توده و بسیج می‌کند. به علاوه، هیچ کنترلی بر گروه‌های فردی که با رفتارهای مذهبی همراه می‌شوند و با رادیکالیزاسیون همکاری می‌کنند اما تروریست نمی‌شوند، وجود ندارد. برای نشان دادن یک همبستگی بین چینی‌ها از رفتارهای مذهبی و تروریسم، نه تنها می‌بایست نشان دهیم که تروریست‌ها از نظر آماری متمایل به این هستند تا روندی را بگذرانند که رفتارها در آن آشکارا بیان شده‌اند بلکه غیر تروریست‌ها از لحاظ آماری متمایل به این نیستند که همان رفتارها را از خود نشان دهند. در واقع، رفتارهایی که مطالعات اداره پلیس نیویورک وابسته به رادیکالیزاسیون می‌داند، برای عده کثیری از مردم که هرگز تروریست نمی‌شوند معمول است. به علاوه این مطالعه گونه‌هایی از تروریسم را که توسط مسلمانان انجام نمی‌شوند را در نظر نمی‌گیرد، برای مثال فعالیت‌های تروریستی انجام‌شده توسط افراد در جنبش‌های راست‌گرا. در شکست مقایسه بین گونه‌های تروریسم با انگیزه‌های متعدد ایدئولوژیکی، این مطالعه امکان شاخص‌های خطر که مختص به مسلمانان نیستند اما به طور کلی یک کاربرد عمومی برای تروریسم را دارد، نادیده می‌گیرد. ادعایی که به موجب آن تروریسمی که توسط مسلمانان انجام شده است، نشأت گرفته از روند رادیکالیزاسیونی است که این



روند متفاوت از سایر گونه‌های تروریستی است، اگر این چنین باشد، نشأت گرفته از هر گونه شواهدی است که بتواند از این ادعا حمایت کند تا اینکه فقط در طرح کلی مطالعه مطرح شده باشد. در پایان، حتی اگر خودمان را به تعداد کمی از مواردی که این مطالعه توصیف می‌کند، محدود کنیم - و غیاب یک گروه کنترل و غیاب یک قیاس با سایر گونه‌های تروریسم را فراموش کنیم - این مطالعه شواهد ضعیفی از وابستگی رفتارهای مذهبی و فعالیت تروریستی ارائه می‌کند، زیرا عموماً اظهاراتش پیرامون مرتبط دانستن رفتارهای مذهبی با عملیات تروریستی امپرسیونیستی، خودسرانه، و فاقد هر گونه دقت تحلیلی است.

دنبال کردن تمرکز ساگمن و ویکتور وکز بر پویایی گروه در رادیکالیسم، ما را به این نتیجه می‌رساند که برای اداره پلیس نیویورک این تمرکز بر شناسایی مکان‌هایی که اجتماعی شدن به ایدئولوژی رادیکال در آن اتفاق می‌افتد (چیزی که آن را «رشد رادیکالیزاسیون» می‌نامیم)، حیاتی است. مطالعه مذکور این مکان‌ها را جایی توصیف می‌کند که «افراد همفکر همچنان که به سمت فرایند رادیکالیزاسیون حرکت می‌کنند، در آن جمع می‌شوند». این مکان‌ها می‌توانند مسجد باشند اما بیشتر احتمال دارد مکان‌هایی مانند کافه‌ها، پاتوق‌های رانندگان تاکسی، زندان‌ها، انجمن‌های دانشجویی، سازمان‌های غیردولتی، کافه‌های قلیان، قصابی‌ها، فروشگاه‌های کتاب و وبسایت‌ها باشند. بنابراین مکتب رادیکالیزاسیون ساگمن و ویکتور وکز تبدیل به راهنمایی برای نظارت جمعی بر مسلمانان می‌شود.

یک تحقیق نیز توسط مطبوعات انجام شد که در چندین مقاله به چاپ رسید و از آگوست ۲۰۱۱ شروع شد. این تحقیق نشان داد که بخش اطلاعاتی اداره پلیس



نیویورک، که تحت ریاست سی‌سالهٔ «دیوید کوهن»^۱ قرار دارد، هر بخشی از زندگی مسلمانان را در داخل و خارج نیویورک از نظر مشاهده و نفوذ با ارزش در نظر گرفته است. بیش از ۲۵۰ مسجد در نیویورک و نیوجرسی و بیش از صد «نقطهٔ داغ» شامل، رستوران‌ها، کافه‌ها، کتابفروشی‌ها، سازمان‌های اجتماعی و انجمن‌های دانشجویی به عنوان خطرات امنیتی بالقوه طبقه‌بندی شده‌اند که این مکان‌ها حمایت‌گر دیدگاه‌های مذهبی محافظه‌کار یا دارای مشتریان مومن بودند. یک گروه مخفی به نام واحد جمعیتی، چندین افسر مخفی و مستخدمین خبررسان خود را اعزام کرده است تا در این «مکان‌های مورد علاقه» استراق‌سمع کنند و به «دشمنی با ایالات متحده» گوش فرا دهند. واحد منابع سرمایه‌گذاری در نقشه-برداری «تراکم مسکونی» از گروه‌های مختلف قومی در منطقهٔ دولت سه‌جانبه، متمایل به شناسایی «مقدار احساسات» و «مکان‌هایی که اعضای انجمن در آن اجتماعی می‌شوند» است. انجمن‌هایی که مورد نظارت قرار گرفتند، بر اساس ریشه‌های خود در بیست و هشت کشور با اکثریت جمعیت مسلمان شناسایی شدند، دقیقاً همانند کسانی که با عنوان «مسلمانان سیاه‌پوست آمریکایی»^۲ شناخته می‌شدند. کارکنان ادارهٔ پلیس نیویورک رستوران‌های مراکشی، باشگاه‌ها، آرایشگاه‌ها، قصابی‌ها و ایستگاه‌های تاکسی را زیر نظر گرفتند و توانستند لیستی از هر راننده تاکسی شناخته‌شدهٔ مراکشی تهیه کنند. از مسلمانانی که اسم خود را عوض کردند تا سستی‌تر به نظر برسد تا کسانی که نام‌های عربی برای خود برگزیدند، مورد بررسی قرار گرفتند و در فایل‌های مخفی اطلاعاتی اداره پلیس نیویورک فهرست‌بندی شدند. یکی از طراحان این برنامه‌های نظارتی، تحلیل‌گر

¹ David Cohen

² American Black Muslim



سازمان سیا به نام «لری سانچز»^۱ بود که در بین سال‌های ۲۰۰۲ تا ۲۰۱۰ در بخش اطلاعاتی فعالیت می‌کرد در حالیکه همچنان در سازمان سیا هم مشغول به فعالیت بود. او بنا بر گزارش‌ها به همکاران خود گفت که این روش‌ها مدلی برای تکنیک‌های اسرائیل بودند و در اشغال نظامی مورد استفاده قرار گرفتند. این واضح است که هیچکدام از فعالیت‌ها بر مبنای بررسی سوءظن معقول فعالیت‌های جنایی نبود. بر طبق یک گواهی توسط معاون رئیس به نام «توماس گالاتی»^۲ در بخش اطلاعاتی، کار واحد جمعیتی هیچ خلافاکاری را بین سال‌های ۲۰۰۶ تا ۲۰۱۲ تولید نکرده است و احتمالاً قبل از آن هم تولید نشده بود.

بخش دیگری از قسمت اطلاعاتی اداره پلیس نیویورک واحد تحلیلی است که تا همین اواخر توسط «میچل سیلبر»^۳ رهبری می‌شد. سیلبر نویسنده مشترک مطالعه رادیکالیزاسیون در اداره پلیس نیویورک بود. این تیم شامل دوازده نفر تحلیل‌گر غیرنظامی است که مسئولیت تحلیل فرهنگی جوامع مسلمان در ایالات متحده و خارج از آن را بر عهده دارند. بخش اطلاعاتی اداره پلیس نیویورک همچنین برنامه‌ای برای تلاش‌های بین‌المللی دارد، برنامه بین‌المللی رابطی است که دارای دفاتری در یازده پایتخت خارجی است. بودجه ۲۰۱۰ اداره پلیس نیویورک برای مبارزه با تروریسم بیش از صد میلیون دلار بود که بنا بر گزارش، هزار مامور و افسر هم استخدام کرده بود. یکی از استراتژی‌های مبارزه با تروریسم برای اداره پلیس نیویورک استفاده از خبرچینان بود. در سال ۲۰۱۲، یکی از دانش‌آموزان آمریکایی مسلمان تصمیم گرفت که ارتباط خود را با سازمان قطع کند و به صورت عمومی صحبت کند. او به مطبوعات همراه گفته بود که برای عکاسی از

¹ Larry Sanchez

² Thomas Galati

³ Mitchell Silber



مساجد، جمع‌آوری نام مردم بی‌گناه (که به مطالعه گروهی اسلام می‌پرداختند) و برای بیان اظهارات التهای آموزشی دیده بود. «شمیر رحمان»^۱، ۱۹ ساله، بیان کرد که او یک استراتژی پلیس به نام «ایجاد و ضبط»^۲ را دنبال کرده که این استراتژی شامل آغاز گفت‌وگوهایی درباره جهاد و تروریسم و سپس ضبط کردن این واکنش‌ها و ارسال آن به بخش اطلاعاتی اداره پلیس نیویورک نبود. او یک هزار دلار در ماه برای کار خود به دست آورده بود. پس از دستگیری به خاطر ماری-جوآنا، او شروع به کار برای پلیس کرد. یک افسر لباس شخصی در زندان کوئینز نزد او رفت و به او پیشنهاد دگرگون شدن زندگیش را داد. یکی از وظایف او جاسوسی در انجمن دانشجویان مسلمان در کالج جان‌جی^۳ در منهتن^۴ بود جاییکه از او خواسته شد تا «شعارهای افراطی»^۵ را بیان کند. رحمان بیان کرد که تا به حال شاهد هیچ فعالیت جنایی نبوده است و تا به حال ندیده که شخصی کار اشتباهی انجام دهد. او نهایتاً متوجه شد که کارش برای اداره پلیس نیویورک «مخل به قانون اساسی است». طبق تحقیق مطبوعات در سال ۲۰۰۶، پلیس ۳۱ انجمن اسلامی دانشجویی را شناسایی کرده بود و هفت مورد از آنان را از روی نگرانی، برجسب‌دار کرد که این انجمن‌ها شامل کالج‌های بروکلین^۶، بارووک^۷، سیتی^۸، هانتر^۹، لاگاردیا^{۱۰} و کوئینز بودند. سایر دانشگاه‌ها خبرچینان و یا مامورانی مخفی در بین جمعیت دانشجویی نیز داشتند. در یک مورد دیگر، اداره پلیس نیویورک

¹ Shamiur Rahman

² create and capture

³ John Jay

⁴ Manhattan

⁵ radical rhetoric

⁶ Brooklyn

⁷ Baruch

⁸ City

⁹ Hunter

¹⁰ La Guardia



یک افسر مخفی را به اعتراض دانشجویان علیه عملیات اسرائیل در حمله به غزه در سال ۲۰۰۹، فرستاد. افسر وانمود به این کرد که یک هوادار دوآتشه فلسطین است و متمایل است تا به دنبال خود سایر فعالان را نیز وارد کند. او به طور مداوم برای متهم کردن اطرافیان خود از لفاظی‌های خشونت‌آمیز و تحریک‌آمیز استفاده می‌کرد اما این اتفاق بدون هیچ رویداد ملموسی به پایان رسید. سپس این نماینده نزد «احمد فرهانی»^۱ (فرد بیست و هفت ساله با سابقه مشکلات روحی و روانی) متولد الجزایر آمد، او در طی ده سال گذشته سی بار به بخش‌های روانپزشکی فرستاده شده بود. در طی یک دوره شش ماهه فرهانی توسط عامل مخفی برای خرید سلاح تحت فشار بود. در نهایت او موافقت کرد و برای توطئه فرضی منفجر کردن بزرگترین کنیسه منتهن تحت پیگرد قانونی قرار گرفت. فرهانی به ده سال زندان محکوم شد و بعد از آزادی محکوم به تبعید شد. اعتقاد راسخ او برای اولین بار تحت قانون ضدتروریستی ایالت نیویورک به تصویب رسید.

هر زمان که این استراتژی‌ها برای مسلمانان، عادی به نظر برسند به راحتی می‌توان آن‌ها را به سایرین نیز تعمیم داد. نظارت گروه‌های سیاسی مسالمت‌آمیز اداره پلیس نیویورک مانند انجمن آمریکایی-آفریقایی باعث شد تا علیه گروه نژادپرستی پلیس و طرفداران فلسطین تظاهرات کنند. مطالعه‌ای که انجام شده چنین گزارش کرده است که شواهد عمیقی که بخش اطلاعاتی به آن نفوذ پیدا کرده و در آن جاسوسی کرده است، به شدت سازمان‌دهندگان جنبش اشغال وال استریت را خسته کرده است. برای نیل به این مقصود، اداره پلیس آمریکا در حال نوسازی فعالان سیاسی مسالمت‌جوی خود است. در طی جنگ سرد، کارکنان لیست قرمز، فعالان اتحادیه‌های کارگری، سازمان‌های حقوق مدنی، و رادیکال-

¹ Ahmed Ferhani



های سیاه‌پوست و سفیدپوست را مورد هدف قرار دادند. در سال ۱۹۷۰، تعداد زیادی پرونده از نیویورکی‌ها جمع‌آوری کرده بود که آن را با محققان مخفی، مقامات دانشگاهی، و کارفرمایان آینده‌نگر به اشتراک گذاشت. یک سال بعد فعالان دادخواستی تهیه کردند که خدمات ویژه بخش هنداسچوا^۱ و آزار و اذیت گروه‌های سیاسی توسط اداره پلیس نیویورک را به چالش کشیده بود. دستورالعمل‌های این دادخواست، چهارده سال بعد با حل و فصل‌هایی مورد موافقت قرار گرفت و نیاز بود تا اداره پلیس تحقیقات گروه‌های سیاسی خود را به مواردی محدود کند که در آن اطلاعات خاصی فراهم بود که رفتار جنایی در جریان باشد. یک سال بعد از یازده نوامبر، بخش جدید اداره پلیس، دیوید کوهن، به یک دادگاه فدرالی گفت: محدودیت‌های معکوسی که بر اداره پلیس توسط دستورالعمل‌های دادخواست اعمال شده بود هر روزه مانع تلاش‌های ما می‌شد و تقریباً ناممکن بود که برنامه‌هایی را برای حمله به ملت ما و مردم در معرض خطر وجود داشت تشخیص داد.

دستورالعمل‌ها دوباره نوشته شدند و به نیازی توجه کردند که این تحقیقات مرتبط با فعالیت‌های جنایی باشند. تاکتیک‌های کارکنان قدیمی دوباره احیا شدند، این بار در درجه اول در جمعیت مسلمان نیویورک رهبری و هدایت شد. علاوه بر این، قدرت نظارت قابل‌توجهی وجود نداشت که بررسی کند آیا مبارزه با رادیکالیزاسیون توسط اداره پلیس، حقوق مدنی را نقض نمی‌کند (اگرچه در سال ۲۰۱۳ در نیویورک برای بهبود بالقوه این ماجرا رای‌گیری صورت گرفته شده بود). ایمیلی که از طرف یک مقام ارشد اف بی آی به بخش اطلاعاتی «استراتفور»^۲

^۱ Handschu

^۲ Stratfor



فرستاده شده و توسط ویکی لیکس در سال ۲۰۱۲ منتشر شد، نشان می‌دهد که فعالیت‌های ضدتروریستی اداره پلیس غیرقانونی است:

شما می‌گوییم من و شما روزی خواهیم خندید و آب‌جو سرخواهیم کشید زیرا هرچیزی که در بخش اطلاعاتی اداره پلیس به انجام می‌رسد، به گونه‌ای دیگر نتیجه می‌دهد. آن‌ها می‌خواهند که هوور^۱، لیست کارکنان قرمز و سایرین، شبیه به جایگاه آماتورها (در مقایسه با برخی از فعالیت‌های تبهکارانه لعنتی راست و نقض‌کنندگان حقوق شهروندان ایالات متحده) به نظر برسند.

از قضا اف بی آی که همان مدل مبارزه با تروریسم را دنبال می‌کند در گزارش اداره پلیس مشخص شد که خودش هم از همان فعالیت‌های تبهکارانه استفاده می‌کند.

اولویت سیاست

مدل‌های افراط‌گرایی چه صرفاً براساس الاهیات باشند یا براساس یک مولفه روانی-اجتماعی، موسسات امنیت ملی را تشویق کرده‌اند تا باور کنند که آن‌ها به وسیله نظارت فشرده بر زندگی معنوی و روحی مسلمانان می‌توانند حملات تروریستی آینده را پیش‌بینی کنند. همانطور که پیشتر گفته شد، ایدئولوژی افراطی مذهبی مانند ویروس رفتار می‌کند و چه خودش به تنهایی و چه در ترکیب با روند روانی به افراد منتقل می‌شود. اما همچنان می‌بینیم که ادبیات افراط‌گرایی نتوانسته است تا یک بیان متقاعدکننده از رابطه بین الاهیات و خشونت ارائه دهد و هیچ‌گونه شواهدی از ارتباط آماری بین شاخص‌های رادیکالیزاسیون و خشونت

¹ Hoover



تروریستی وجود ندارد. علاوه بر این، مفهوم رادیکالیزاسیون در زمینه تمایلی برای خشونت با علاقه‌مندی به ایده‌های افراط‌گرایانه به اشتباه می‌افتد و این سوال مطرح می‌شود که چه دلایلی باعث می‌شوند که خشونت به اندازه کافی جدا از این سوال باشد که چگونه نظام‌های عقیده و ایدئولوژی به تصویب رسیده‌اند؟

در مقاله‌ای که کمتر از سایر کتاب‌ها درباره اسلام خوانده شده است، روانشناس فرانسوی به نام «اولیور روی»^۱، (یک مقام مورد احترام برای مسلمانان اروپا) بیان می‌کند که جدا کردن الاهیات از خشونت منطقی‌تر به نظر می‌رسد: «وقتی که الاهیات افراط‌گرا مانند سلفی‌ها لزوماً به خشونت نمی‌انجامد پس فرایند رادیکالیزاسیون خشونت‌آمیز ارتباط خاصی با اعمال مذهبی ندارد». «جهش به تروریسم» به شکل مذهبی تحت تاثیر قرار نگرفته است بلکه بیشتر به عنوان عاملی از انواع مخالفت‌ها چه سیاسی و چه رفتاری دیده می‌شود: مانند شیفتگی برای خشونت ناگهانی خودکشی که به شکل تصادفی در مدارس نشان داده شده است. زمانی که واژگان سلفی توسط گروه‌های خاصی برای بیان روایات خود استفاده می‌شوند، این به خودی خود شاهدی نیست که ایدئولوژی مذهبی به وجود آورنده خشونت است، صرفاً از آن جهت که در این محیط منابع دینی با روکشی مشروع ارائه می‌شوند. به نظر می‌رسد که ایدئولوژی مذهبی بیشتر از اینکه محرک اساسی تروریسم باشد نقش متصل کردن گروه‌ها به هم را بازی می‌کند.

برخلاف مشکلات تحلیلی موجود، مفهوم رادیکالیزاسیون همچنان در بین سیاست‌گذاران اروپا و ایالات متحده محبوبیت دارد و فرصت جایگزین تصور تروریسم در مشاهده آن به عنوان حالتی از عمل سیاسی نادیده گرفته شده است.

¹ Olivier Roy



اگرچه سازمان‌های سیاسی به دنبال دانشمندانی هستند که بتوانند به آن‌ها یک فرمول جادویی بدهند تا تروریست‌های آینده را پیش‌بینی کنند، هیچ تحلیلی نمی‌تواند به این سوال پاسخ دهد که چه دلایلی باعث می‌شود تا در یک شرایط سیاسی یک فرد به نسبت فرد دیگر وارد فعالیت‌های خشونت‌آمیز شود. منابع قابل توجهی به پیدا کردن یک فرمول برای رادیکالیزاسیون اختصاص داده شده‌اند اما هیچ نوع قابل قبولی ارائه نشده است. در بهترین حالت، مسیر تبدیل شدن به یک تروریست، می‌تواند بر مبنای فردی و پس از رویداد بازسازی شود. برای سازمان‌های اجرای قانون، بهترین روش این است که تحرکات فعال مورد بررسی قرار بگیرند تا اینکه سیستم‌های عقیدتی که به اشتباه تصور می‌شود پیش‌ساز آن‌هاست بررسی شوند. از طرف دیگر، این سوال که چه موقعیت‌هایی مشروعیت یک بازیگر سیاسی را بالا و پایین می‌کنند، همچنان متمایل به تجزیه و تحلیل مولد است. همچنین این سوالات مطرح است که چگونه جنبش‌های اجتماعی و ایالات خاص با هم درگیر می‌شوند و چگونه ارتباط بین این بازیگران متفاوت سیاسی زمینه‌ای را فراهم می‌کند تا خشونت به عنوان یک ابزار مشروع به نظر برسد. یک مطالعه هدفمند نشان خواهد داد که چگونه بازیگران دولتی و غیردولتی خود را به عنوان رزمندگان در جنگ جهانی بین غرب و اسلام رادیکال شکل می‌دهند و نشان می‌دهند که تحت چه شرایطی هر کدامشان اعمال خشونت را انتخاب خواهند کرد و به روابط درون چارچوب‌های مشروع توجه می‌کنند.

یک چنین رویکردی این مزیت را دارد تا با آن چیزی که شرح حال، اقدامات، و خودتوصیف تروریست‌هاست سازگاری داشته باشد و همچنین با کسانی که به طور عمومی از تروریست‌ها حمایت می‌کنند مطابق باشد. برای مثال «انور



العولقی^۱ را در نظر بگیرید. از سال ۲۰۰۹ تا قتل فراقضایی‌اش در سپتامبر ۲۰۱۱، او توسط دولت ایالات متحده و انگلستان به عنوان یکی از تهدیدهای تروریستی برای کشورهای‌شان در نظر گرفته شده است و متهم به رادیکالیزه کردن مسلمانان آمریکا و انگلیس از طریق یوتیوب، فیسبوک و ایمیل شده است. العولقی یک شهروند آمریکایی بود که در مکزیک متولد شده بود و در یمن به مدرسه رفته بود و در سال ۱۹۹۱ به آمریکا بازگشت، جایکه او قبل از زندگی دوساله‌اش در انگلستان، دوازده سال زیسته بود و سپس به یمن بازگشت. طبق گفته مقامات امنیتی، آشنایی او با فرهنگ غربی و عربی باعث شده بود تا او عمیقاً در بین مسلمانان غربی تاثیرگذار شود. در سال ۲۰۰۸ دیده شده بود که او با وجود اینکه در غرب یمن مستقر بود، راهنمای مسلمانان غربی در مسیر تروریسم است و با استفاده از ارتباطات اینترنتی خود، به ارائه محتوای دینی و روانی فکری لازم برای رادیکالیزه کردن افراد می‌پرداخته است. بن‌لادنی جدید که از توانایی هرچه خطرناک‌تر خود برای نارضایتی مسلمانان غربی استفاده می‌کند. در طی این مدت، ماموران اف بی آی ترافیک اینترنت او را (به طور متوسط هفتاد ایمیل در روز) نظاره می‌کردند. به نظر می‌رسد که دولت اواما العولقی را در لیست کشتار فراقانونی خود در ژانویه ۲۰۱۰ قرار داده بود. وقتی که پدر العولقی، در سپتامبر ۲۰۱۰ در دادگاه سیاست قتل‌های هدفمند دولت آمریکا را به چالش کشید، مقامات دولتی العولقی را به عنوان یک مبلغ کنار گذاشته و به دنبال این تروریست فعال رفتند. طبق شواهد موجود در این باره، دولت اشاره به بازجویی از «عمر فاروق عبدالمطلب^۲» کرد چراکه تلاش ناموفقی برای منفجر کردن یک هواپیمای مسافری از آمستردام به دیترویت در روز کریسمس ۲۰۰۹ داشته است. در طول

¹ Anwar al-Awlaki

² Umar Farouk Abdulmutallab



بازجویی، گفته شده است که عبدالمطلب به دخالت العولقی اعتراف کرده است. این ادعا هرگز در دادگاه مورد بررسی قرار نگرفت اما «جانت ناپولیتانو»^۱، وزیر امنیت داخلی گفته است که العولقی به طور فعال در برنامه‌ریزی حملات درگیر بوده است.

مدیر اطلاعات ملی جیمز کلپر گفت: العولقی در شبه جزیره عربستان به القاعده پیوسته بود و «نقشی کلیدی در تنظیم موقعیت استراتژیک» گروه ایفا می‌کرد. در بریتانیا، العولقی به درگیری عملیاتی در طرح استعمار ناتوانان در امنیت هوایما از طریق مکاتبات ایمیل با رجب کریم، یکی از کارمندان هوایمایی بریتانیا، متهم شده بود. نضال حسن، کسی که حمله‌ی فورت هود در تگزاس را در نوامبر ۲۰۰۹ انجام داد و فیصل شهرزاد، کسی که اقدام به بمب‌گذاری یک ماشین در میدان تایمز نیویورک در سال ۲۰۱۰ را کرد، جزو هزاران کسی بودند که با ایمیل به العولقی رسیده‌اند، اما هیچ شاهده‌ی مبنی بر اینکه او مستقیماً آن‌ها را برای اقدامات خشونت‌آمیز آموزش داده است، وجود ندارد. در این زمان العولقی اصولی منتشر می‌کرد که از خشونت علیه غرب حمایت می‌کرد. او نضال حسن را به عنوان یک «قهرمان» برای حمله در فورت هود که سیزده نفر را کشته بود، ستایش می‌کرد، و سند او «۴۴ راه حمایت از جهاد» در ژانویه ۲۰۰۹ منتشر شد که شیوه‌های مختلف کمک به مجاهدین از قبیل: حمایت‌های مالی، پشتیبانی، و آموزش را پیشنهاد می‌کرد. متن در رابطه با اینکه مجاهدین چه کسانی هستند و چه کسانی در حال مبارزه‌اند، مبهم بود، اما این آشکار بود که مبارزه آن‌ها در برابر «غرب» به مثابه یک کل بود و به عنوان یک سیستم فرهنگی علیه اسلام دیده می‌شد. او نتیجه گرفته بود که این گروه‌ها واقعاً امروز برای اسلام در حال جنگ‌اند.

¹ Janet Napolitano



یک دهه پیش، ایدئولوژی العولقی کاملاً متفاوت شده بود. از آغاز ۲۰۰۰، او شروع به ثبت یک سری از تحقیقات پیرامون زندگی محمد (ص)، دیگر پیامبران و اصحابشان کرد. ثبت این تحقیقات به زبان انگلیسی او را به طور فوق‌العاده مشهور کرد و برای او پیروان قابل‌توجه‌ای را به بار آورد. العولقی با اعتماد به نفس، سخنور، و شوخ طبع بود و قادر بود که داستان‌های کلاسیک اسلامی را به زندگی در غرب امروز مرتبط کند. اگرچه او فاقد اعتبار به مثابه یک عالم مذهبی بود، اما او به عنوان یک مبلغ کاریزماتیک با استعداد برای تفسیر سرگرم‌کننده در نظر گرفته شده بود. زمانی که حملات یازده سپتامبر رخ داد، او به روزنامه‌نگاران گفت: امکان ندارد کسانی که این اعمال را انجام می‌دهند مسلمان باشند، و اگر آن‌ها ادعا می‌کنند که مسلمان اند، پس آن‌ها دارند دین خود را منحرف می‌کنند. او حملات به غیر نظامیان را صرف نظر از ظلم و ستم دولت آن‌ها که مسئول بودند، محکوم کرد. بر این اساس، او با جنگ آمریکا در افغانستان به اندازه حملات یازده سپتامبر مخالفت کرد. او گفت تا زمانی که آمریکا مسئول پشتیبانی کردن دولت‌های سرکوب‌گر در آسیای میانه است، این یک دشمن نظامی نیست. در بحث از مفهوم جهاد، او در حال حاضر یک فرق پیش پا افتاده بین گونه «بیشتر» مبارزه معنوی آن و گونه «کمتر» نیروی فیزیکی در دفاع از خود ایجاد کرد. او گفت جهاد، اول یک مبارزه شخصی برای بهتر شدن شخص و بعد مبارزه یک اجتماع برای رها شدن از شر بود. او هم چنین به روزنامه‌نگاران گفت:

و اگر یک نیروی مهاجم از خارج وجود دارد، پس ما باید همچنین، مبارزه کنیم تا خودمان را مصون بسازیم، و آن‌جا است که مبارزه مسلحانه رخ می‌دهد. پس در واقع، مبارزه تنها بخشی از جهاد است، و این نیرویی دفاعی به منظور حفاظت از دین در نظر گرفته می‌شود.



او با تروریسمی که غیر نظامیان را نشانه گرفته است مخالف بود، و از شورش‌ها در بسترهای خاص محلی که با هدف دفاع از مسلمانان در برابر اشغال نظامی ایجاد شده بود حمایت می‌کرد. به عنوان یک نوجوان در دانشگاه در اواخر دهه ۱۹۸۰ و یک تابستان را صرف دیدن افغانستان کرده بود، از جمله صرف زمان برای دیدن مجاهدین ضدشورشی، که توسط دولت آمریکا حمایت می‌شدند. در دهه ۱۹۹۰ به نظر می‌رسد او از شورش چچن (یکی از جمهوری‌های مسلمان‌نشین و خودمختار روسیه) در برابر ارتش روسیه حمایت کرده است. اخیراً دولت آمریکا، که به طور کامل او را بعد از یازده سپتامبر زیر نظر داشت، العولقی را به مثابه فردی میانه‌رو دید. در واقع، به عنوان امام در بزرگترین مسجد در واشنگتن دی سی، او به ناهار در پنتاگون دعوت می‌شود.

در سال بعد، از طرف اف بی ای یکسری از حملات ضدتروریستی نسبت به مسلمانان در شمال ویرجینیا، جایی که العولقی مستقر بود، انجام شد. به نظر می‌رسد استفاده از خشونت در این حملات تنها به این دلیل بود که افراد مورد هجوم مسلمان بودند، ماموران، زنان و کودکان را تحت تهدید شلیک گلوله و دستبند زده برای ساعت‌ها نگه داشته بود. العولقی خطاب به پیروان خود گفت: «اگر شما برای حقتان مبارزه نکنید، از آن رفته‌رفته محروم خواهید ماند، تا زمانی که چیزی برای شما باقی نماند». او مسلمانان آمریکایی را فراخواند برای اتحاد و کار کردن با «سازمان‌های اسلامی با گرایش سیاسی و گرایش‌های حقوق مدنی» و به چالش کشیدن جنگ با ترور، که به گفته او تبدیل به جنگی در برابر مسلمانان شده است. حملات، العولقی را هدایت کرده بود تا انتقادات افراط‌گرا از جنگ با ترور را ایجاد کند و این را به عنوان حمله‌ای بر دینش ببیند. اما اعتراض او در زبان حقوق مدنی شکل گرفته بود و نیاز به سازمان‌دهی سیاسی اجتماع داشت. ارجاع دادن او



به مالکوم ایکس و اچ. پ براون نشان داد که از نظر او راهبرد صحیح برای مسلمانان آمریکا متصل شدن به تاریخ افراط‌گرایی سیاسی سیاه و مبارزهٔ اجتماع بود. او گفت: «قانون آن‌ها به آن‌ها تحویل داده نشده است بلکه از طریق فعالیت‌های سیاسی به دست آمده است». هرچند، العولقی خودش به دوستان خود گفت به طور فزاینده با جرم‌گرا شدن مسلمانان آمریکایی و سیاست‌های خارجی تهاجمی سرخورده می‌شود، و از این رو برنامه‌ریزی کرد که آن کشور را ترک کند. در مارچ ۲۰۰۴، او به انگلستان رفت و در آن‌جا با فراخواندن مسلمانان برای فعالیت سیاسی در جهت دفاع از حقوق مدنی و مخالفت با سیاست خارجی جنگ از طریق ترور را ادامه داد و دو سال بعد او در جنوب یمن ساکن شد.

اولین نشانه‌ای که موقعیت العولقی را تغییر داد در ماه دسامبر ۲۰۰۵ با انتشار اینترنتی سخنرانی او "پایداری در راه جهاد" رخ داد. او در این سخنرانی به زبان انگلیسی یک متن از یوسف العییری^۱ -جانباز عربستانی از جهاد ضد شوروی در دهه ۱۹۸۰ و عضو فعال القاعده در عربستان سعودی در سال ۲۰۰۳ قبل از اینکه توسط رژیم عربستان کشته شود - آورد و از این ترجمه به عنوان یک فرصت برای بیان تفسیر خود استفاده کرد. سخنرانی با توجه به این مسأله شروع می‌شود که ملت‌های قدرتمند در جبهه‌های مختلف بسیج می‌شوند (به عنوان مثال افراد مذهبی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، رسانه‌ها، توده‌های مردمی، و غیره) برای مبارزه با اسلام، و بسیاری از مسلمانان را به این فکر فریب می‌دهند که آن‌ها موظف به مبارزه نیستند. العولقی دیگر به جهاد در درجه اول به عنوان یک مبارزه درونی نگاه نمی‌کرد. در حال حاضر جهاد یک تعهد فردی همه‌ی مسلمانان قادر در سطح جهان برای مبارزه به خاطر خدا است. العولقی می‌گوید، جهاد فقط در

¹ Yusuf al-Uyayri



مورد بهبود شخصی نیست، و یا حتی در مورد آزادی محلی خاص از تصرف خارجی نیست. هدف واقعی آن «از بین بردن کفر [بی ایمانی] از جهان» است. یک مبارزه است که تا روز قیامت ادامه خواهد داشت و به این معنی است که «جهاد جهانی است». این یک پدیده محلی نیست، بلکه تصویری که در آن جهاد به عنوان یک جنگ جهانی به دفاع از اسلام در برابر غرب، بدون محدودیت در زمان و مکان دوباره تعریف شده است. در این مرحله، روش دقیقی که در این جنگ لازم است استفاده شود نامشخص باقی می ماند. اما چیزی که مهم است این است که آن شامل انواع مختلف از نیروی (نظامی، فرهنگی، ایدئولوژیک) جهانی در دسترس است، و نیاز دارد به همه مسلمانان که در آن شرکت نمایند.

در تابستان سال ۲۰۰۶، العولقی توسط مقامات یمن دستگیر شد. به گفته اسکات شین روزنامه نگار نیویورک تایمز، او در ابتدا در رابطه با "اختلاف قبیله ای" زندانی شد، اما پس از دستگیری اولیه خود، توسط مدیر اطلاعات ملی آمریکا جان نگرپونته به دولت یمن گفته شد او در زندان است. پس از یک سال و نیم از دستگیری و با اعمال فشار در یمن برای پایان دادن به حبس او، دولت ایالات متحده تصمیم خود را تغییر داد و العولقی بدون اتهام در دسامبر ۲۰۰۷ آزاد شد و مدت کوتاهی پس از آن با معظم بگ، یک مسلمان بریتانیایی که به عنوان یک مبارز حقوق زندانیان در خلیج گوانتانامو زندانی بود، دیدار کرد. بخشی از مکالمات در آن موقع منتشر نشد، العولقی با این وجود که به بگ گفت او در زندان "مورد آزار قرار گرفته" نمی خواست وارد جزئیات شود و یا اظهارات را عمومی سازد. او همچنین گفت ماموران اف بی آی در مدت بازداشت، او را مورد سوال قرار می دادند و به رفتار او را مورد نظر داشتند.



قبل از زندانی شدن او در یمن، العولقی جهان را به صورت یک مبارزه جهانی که بین غرب و اسلام قفل شده است را آغاز کرده بود. در حال حاضر، پس از زندانی شدن ظاهراً با همدستی دولت آمریکا شکنجه می‌شود. در طول ماه‌های آزادی وی، او یک وب‌سایت و وبلاگ جدید راه‌اندازی کرده بود. بخش عمده‌ای از مواد منتشر شده‌ی خود را ادامه داد تا شکل مشاوره در مورد مسائل شخصی مانند طلاق و روزه بگیرد، اما او اعلام حمایت روشن خود از خشونت علیه ایالات متحده را نیز شروع کرد. در تابستان سال ۲۰۰۹، ایمیل جمعی العولقی، هر مسلمانی را که "به نفع آمریکا مبارزه می‌کند را یک جانور بی عاطفه و بنده‌ی شرّ که دین خود را برای چند دلار به فروش می‌رساند" نامید. در ماه مارس، در مصاحبه با الجزیره، او علناً تلاش عمر فاروق عبدالمطلب را برای بمب‌گذاری در هوایما به مقصد آمریکا را تایید کرد. او اضافه کرد که "اگر هوایما نظامی بود بهتر می‌بود، و یا آنکه اگر برای یک هدف نظامی ایالات متحده بود" هرچند که غیر نظامیان آمریکا، که به نامزد طرفدار جنگ رای دادند، خود نیز از اهداف مشروع شده هستند. در بیانیه‌ای دیگر، او گفت: "آیا این کنایه آمیز نیست که دو پایتخت جنگ علیه اسلام، واشنگتن دی سی و لندن، نیز در زمره مراکز جهاد غربی درآمده اند؟ جهاد به شیوه آمریکایی تبدیل شدن به پای‌سیب و به شیوه بریتانیایی تبدیل شدن به چای بعد از ظهر است". اگر تمایل به خشونت تروریستی در میان مسلمانان آمریکایی وجود داشته است، زمانی که تعداد قابل توجهی از پیروان العولقی، به سخنرانی‌های اخیر او در رابطه با زندگی چهره‌هایی از تاریخ اسلام جذب شدند و زمانیکه زیر سلطه بودند می‌توانستند با استفاده از مزایا، به عنوان مثال، دسترسی آسان به اسلحه در ایالات متحده برای انجام تیراندازی



استفاده کنند. آنچه که در واقع رخ داد این بود که پیروان زیاد او با آشکار شدن دیدگاه جدیدش از طریق مستنداتی مثل «راه‌های حمایت از جهاد» از هم پاشید.

چگونه می‌توان تحول دیدگاه‌های العولقی در دهه قبل از مرگ او را توضیح داد؟ به طور قطع هیچ مدرکی برای اظهار یک بیداری مذهبی در او وجود ندارد که منجر به اتخاذ یک الهیات کاملاً متفاوت شود. درک الهیاتی او از جهاد همیشه شامل مفهومی از نیروی نظامی در صورت لزوم دفاع از اسلام تحت شرایط خاص بود. قبل از اینکه او ضرورت استفاده از نیروی نظامی تنها را در زمینه‌های خاص محلی احساس کرده باشد، مسلمانان در تلاش بودند تا خود را از تسلط نیروی خارجی آزاد کنند. در پایان سال ۲۰۰۵ او به این باور نزدیک شده بود که مسلمانان بیش از آنکه در یک سری از جنگ‌های محلی باشند، لازم است در مبارزه جهانی درگیر شوند که مبارزه‌ای دارای هر دو بعد ایدئولوژیک و نظامی است. از نقطه نظر دینی این دیدگاه، سوال کلیدی در دفاع از چنین موقعیتی این است که آیا او این باور را، که به شدت در فقه اسلامی بنا شده است، که شهروندی شکلی از قرارداد است که تابع قوانین ایالتی است نقض می‌کند. نقض آن حتی وقتی که دولت در جنگ با کشورهای مسلمان و یا بازیگران غیردولتی مسلمان است توجیه نمی‌شود. اما نمی‌توان بر اساس تغییر در موقعیت العولقی، تغییر در موقعیت دینی او را که بر پایه قواعد اسلامی و احترام به قرارداد است را پیش بینی کرد. در واقع، هیچ کجا در نوشته‌های منتشر شده از او تلاشی برای پاسخ به اعتراض‌های دینی شناخته شده به دیدگاهش را انجام نداد. البته، در حال حاضر گفتمان اسلامی برای مشروعیت بخشیدن به ایده‌های جدید او در رابطه با جنگ جهانی به ابعادی پرداخته است. اما آنچه قابل توجه است این است که چگونه مفهوم جنگ جهانی او، گفتمان جنگ با ترور را منعکس می‌کند، که



همچنین هیچ محدودیتی جغرافیایی را متصور نمی‌شود و اشاره به یک درگیری چند بعدی با حوزه‌های فیزیکی و ایدئولوژیک دارد. العولقی یک دانش‌آموز مشتاق به این گفت‌وگو بود و با تبلیغات شرکت ارای ان دی^۱ برای "نبرد اندیشه‌ها" برای ایجاد یک "تعادل" طرفدار اسلام غرب آشنا بود و آن را اسلام ارای ان دی می‌نامید. او منبع نهایی ایده خود را از جنگ جهانی، دفاع از اسلام سیاسی و هویت نظامی از جنگ جهانی علیه تروریسم بود. آنچه در اظهارات العولقی در اواخر سال ۲۰۰۵ اساساً جدید بود تغییر در جهت‌گیری دینی او نبود، بلکه تفسیر مجدد از شرایط سیاسی مسلمانان بود. منبع نهایی ایده او از جنگ جهانی برای دفاع از اسلام، هویت نظامی-سیاسی از جنگ جهانی علیه خود ترور بود.

"فراخوانی به جهاد" سخنرانی او در سال ۲۰۱۰ بود، که در آن شرحی از چگونگی شکل‌گیری جهت‌گیری جدید خود داد:

«مخالفت ما با آمریکایی‌ها تنها برای وجود آمریکایی‌ها نیست. ما مخالف شهستیم و آمریکا به طور کل به یک ملت شرور تبدیل شده است. آنچه که ما از آمریکا می‌بینیم حمله بی دلیل به کشورها است. ما ابوغریب، بگرام و خلیج گوانتانامو را می‌بینیم. ما موشک‌های کروز و بمب‌های خوشه‌ای را می‌بینیم. ما فقط در یمن، مرگ بیست و سه کودک و هفده زن را دیده‌ایم. ما نمی‌توانیم در مواجهه با چنین تجاوزی ساکت باشیم، و ما مبارزه خواهیم کرد و دیگران را به انجام آن برمی‌انگیزیم. من در ایالات متحده متولد شدم. در آمریکا برای بیست و یک سال زندگی کردم آمریکا خانه من بود. من واعظ اسلام در زمینه فعالیت‌های اسلامی غیر خشونت‌آمیز بودم. با این حال، بین حمله آمریکا به عراق و ادامه

¹ RAND



تجاوزات ایالات متحده به مسلمانان و زندگی من در ایالات متحده و مسلمان بودم نتوانستم آشتی برقرار کنم و در نهایت به این نتیجه رسیدم که جهاد علیه آمریکا همانطور که بر هر مسلمان قادری الزامی است بر من نیز الزامی است.^۱

اگر این شرح از عامل حمایت العولقی از تروریسم علیه آمریکا درست باشد، و به نظر می‌رسد هیچ دلیلی برای شک وجود ندارد، پس افراط‌گرایی او مطابق با الگوی تاریخی فعالان سیاسی است که زمانیکه عمل سیاسی نتواند تغییری به ارمغان بیاورد، باور به تروریسم را قبول می‌کنند: آنارشیست فرانسوی که پس از شکست کمون پاریس شروع به بمباران کرد، تلاش الجزایر اف‌ال‌ان^۱ برای پایان دادن به استعمار فرانسه، "اعلامیه حالت جنگ" در سرکوب مبارزات دانشجویی علیه جنگ ویتنام.

تحلیلگران جریان اصلی افراط‌گرایی که به تکامل العولقی توجه کرده‌اند، با یک معضل مواجه شدند. با توجه به نظر آن‌ها، سیاست‌های جنگ با ترور نمی‌تواند عامل کشیده شدن او از فعالیت‌های سیاسی به حمایت از خشونت علیه ایالات متحده شود. پس باید یک فرایند روانی یا دینی قابل توجه بوده باشد. از آنجا که چنین روند آشکاری از زندگی او در آن دوره وجود ندارد، آنها سعی در تغییر نقطه زمانی از دوره‌ای که رادیکال شد به تاریخ قبل آن داشتند و فرض‌شان بر این پایه بود که روند پس از آن رخ داده است، در طول این دوره ما اطلاعات کمتری در اختیار داریم. این کار این مفهوم را می‌رساند که تعریف افراط‌گرایی گسترده‌تر شده است تا آنجا که هر نوع مخالفت سیاسی با وضع موجود و یا زمانی که او رسماً در حد متوسط در نظر گرفته بود را شامل می‌شد، بیانیه‌های عمومی او

¹ FLN



تنها یک پوشش بود و او قبلاً مخفیانه مدافع خشونت علیه ایالات متحده بود. در حمایت از دومین فرض، تحلیلگران افراط‌گرایی به اتهام در سال ۲۰۰۰ و ۲۰۰۱ اشاره دارند، سه نفر از هواپیماربایان در مسجدی حضور پیدا می‌کردند که العولقی در آنجا امام بود. با وجود تکرار تحقیقات، هیچ مدرکی تا به حال وجود نداشته که ثابت کند این چیزی بیش از تصادف است که که اف بی آی به تنهایی نتیجه‌گیری کرده است.

مدل و نظریه‌های رسمی افراط‌گرایی موفق به درک چگونگی تبدیل شدن العولقی به طرفدار خشونت علیه ایالات متحده نشدند. آنها همچنین این ایده را تقویت کردند که تبلیغات آنلاین او دارای ویروس ایدئولوژیک بود که توانایی آلوده کردن جوانان مسلمان در غرب و تخم‌ریزی قیام فوری و ناگهانی در حملات تروریستی را داشته است. دلیل رسمی‌ای که دولت اواما برای قتل غیر رسمی العولقی داد به خاطر نقش عملیاتی فعال او در القاعده در شبه جزیره عربستان بود. شانزده صفحه‌ی سفیدِ دپارتمان عدالت، ادعای قانونی آن‌ها برای قتل هدفمند را مطرح می‌کند، که دولت به صورت قانونی ممکن است یک شهروند ایالت متحده را بکشد. به اینگونه که اگر "منابع رسمی سطح بالا" یکی از چهره‌های عالی‌رتبه در القاعده یا گروه‌های وابسته به آن را که به "یک تهدید قریب‌الوقوع حمله خشونت آمیز علیه ایالات متحده" وانمود می‌کند و دستگیری او عملی نیست مشخص کند. عبارت "تهدید قریب‌الوقوع" به طور گسترده و به اندازه کافی برای پوشش هر کسی که می‌تواند به صورت فعال با القاعده و سازمان‌های وابسته باشد، مورد استفاده قرار می‌گیرد. شرط لازم برای چنین قتل‌هایی تا تحت قوانین بین‌المللی مجاز در نظر گرفته شود این است که در میدان جنگ اتفاق افتد. اما جنگ با ترور چون در اصل یک میدان جنگ جهانی به نظر



می‌رسد و حملات هوایماهای بدون سرنشین در پاکستان، یمن و سومالی، همه مکان‌هایی که در آن ایالات متحده به طور غیر رسمی در جنگ هست اتفاق می‌افتد، هر تلاشی برای دادن شرح شبه‌قانونی برای لیست قتل‌های سیاسی انجام می‌گیرد و احتمال آن زیاد است که دلیل واقعی قتل انور العولقی این باشد که او به عنوان رادیکالی که فعالیت‌های ایدئولوژیکی انجام می‌داد که قادر به کشیدن مسلمانان غرب به خشونت تروریستی بود. اما این نقش زمانی قابل قبول است که مدل‌هایی از افراط‌گرایی که در آن یک ایدئولوژی جهادی مکانیکی باعث شود مردم به خشونت کشیده شود، قبول شده باشد. تنها یک مورد است، که از راشونارا چوری^۱، کسی که اقدام به زخمی کردن نماینده مجلس بریتانیا استفن تیمس^۲ در دفتر حوزه خود در ماه مه ۲۰۱۰ کرد، که در آن هم هیچ گونه مدرک آشکاری برای عملکرد اظهارات العولقی برحسب این مدل وجود ندارد. در طول مصاحبه با افسران پلیس او در مورد گوش دادن به صداها سخنرانی العولقی سخن گفت، و در نتیجه، به این باور رسیده است که او یک تعهد به انجام اعمال خشونت آمیز در دفاع از اسلام دارد، اما او همچنین در مورد خشم‌اش در رابطه با جنگ عراق صحبت کرد و گفت که تیمس را هدف قرار داد زیرا که او در حمایت از این جنگ رای داده بود. دشوار است فهمیدن این که مواد در دسترس چگونه عامل ترکیب ایدئولوژی مذهبی و باورهای سیاسی می‌شود که باعث تلاش او در استفاده از سلاح سرد شود. اما دقیقاً به این دلیل که رابطه بین ایده‌ها و اقدامات مبهم است، به عنوان یک اصل مهم، ایده نباید جرم محسوب شود. اگر دلیل واقعی تصمیم دولت او با ما به قتل العولقی برای جلوگیری از رسیدن و ویروس ایدئولوژیکی او به مخاطبان غربی بود، پس تصمیم آن‌ها تنها بر اساس مدل ناقص

¹ Roshonara Choudhry

² Stephen Timms



از افراط‌گرایی نبود، بلکه آن را در فاحش‌ترین راه ممکن نیز نقض می‌کند. علاوه بر این، موارد دیگری نیز وجود دارد که می‌تواند مورد بررسی قرار گیرد. فواز گرگز دانشمند علوم سیاسی در دانشکده اقتصاد لندن، اشاره می‌کند که یمن رسماً العولقی را به خشونت در ماه اکتبر سال ۲۰۱۰ بر می‌انگیخت. او نشان می‌دهد اگر یک محاکمه عادلانه وعده داده شده بود، محاکمه می‌توانست با ضربه زدن به رهبران محلی جنوب یمن العواقی را تسلیم مقامات یمنی کند تا در برابر قانون قرار گیرد. یک رهبر کلیدی در یک مصاحبه گفته بود در این زمان او می‌تواند به صورت یک طرح پیشنهادی به نظر آید.

در مواردی که مسلمانان آمریکایی اعمال خشونت آمیز انجام می‌دهند، و یا به انجام چنین اعمالی مبادرت می‌ورزند، همان تصویر پدیدار می‌شود. عاملان در مورد شرایط سیاسی که منجر به چنین اقدامی می‌شود بیشتر از ایدئولوژی مذهبی سخن می‌رانند. در فوریه ۲۰۰۶، فیصل شهزاد^۱، یک مهاجر پاکستانی در نیویورک، با این پرسش کلنجار می‌رفت که چگونه مسلمانان باید به جنگ در عراق و افغانستان، وضع اسفناک فلسطین و نژادپرستی علیه مسلمانان در غرب را پاسخ دهند. او در ایمیلی به یک گروه از دوستان خود نوشت که اسلام کشتار غیرنظامیان بی‌گناه را ممنوع کرده است. اما به همان اندازه او نمی‌توانست درک کند که چگونه اعتراضات مسالمت‌آمیز تغییر به بار می‌آورند: "آیا می‌توانید به من راهی برای نجات مظلوم نشان دهید؟ و راهی برای مبارزه، زمانی که موشک در ایالت متحده آتش بکنند و خون مسلمان جریان یابد؟" پس از آنکه میلیون‌ها تظاهرات قوی برای جلوگیری از جنگ عراق با شکست روبرو شد، هیچ پاسخ

¹ Fawaz A. Gerges

² Faisal Shahzad



آسانی به این سوالات وجود ندارد. سه سال بعد که سوالات شخصی‌تر شده بود. در سال ۲۰۰۹، پرزیدنت اواما حملات هواپیماهای بدون سرنشین در پاکستان را گسترش داده بود. در حالی که رسانه‌های ایالات متحده از فرصت فن‌آوری جدید برای کشتار بدون ریسک و بدون محدودیت جغرافیایی خیالبافی می‌کردند، در پاکستان، به خصوص در میهن پشتون شهزاد، تلفات افزایش یافته بود. با توجه به دفتر مستقر تحقیقاتی خبرنگاران لندن در ماه آوریل ۲۰۰۹، در پاکستان هواپیماهای بدون سرنشین آمریکا نود و هشت غیر نظامی بی‌گناه را کشته بودند، شهزاد ایمیل دیگری را به دوستانش فرستاد، حمله سیاستمداران پاکستانی برای دفاع از کشور در مقابل چنین حملاتی شکست خورد. در این زمان به نظر می‌رسد شهزاد سوالات قبلی خود را حل و فصل کرده است و به این باور رسیده است که کشتار غیر نظامیان می‌تواند به عنوان بخشی از یک جنگ دفاعی علیه غرب توجیه می‌شود. چند ماه بعد، او به پاکستان سفر کرد تا به دنبال طالبان برود، و در ادامه او تلاش کرد تا یک خودروی بمب‌گذاری شده را در میدان تایمز منفجر کند. او در دادخواست خود در دادگاه گفت، تلاشش برای بمب‌گذاری را پاسخی به اشغال ایالات متحده در عراق، افغانستان و حملات هواپیماهای بدون سرنشین آن در سومالی، یمن و پاکستان دانست. او گفت خودش را «یک مجاهد و یک سرباز مسلمان» می‌داند. قاضی پاسخ داد که قربانیان در نظر گرفته شده از رزمندگان مبارز به کشورهای دیگر نبودند، بلکه از غیرنظامیان بودند. شهزاد پاسخ داد "خب، مردم دولت را انتخاب می‌کنند" در هر استدلالی او می‌توانست جوابی بیاورد. قاضی پرسید "از جمله کودکان؟" شهزاد یک وقفه طولانی کرد و در نهایت گفت: "خب، هواپیماهای بدون سرنشین در افغانستان و عراق، آن‌ها کودکان را نمی‌بینند، آن‌ها را کسی نمی‌بیند، آن‌ها زنان، کودکان و همه را



می‌کشند". باز هم آن اعمال یک جنگ با ترور بود چیزی که تروریست‌ها مسخره می‌کنند.

در مورد نضال حسن، روانپزشک ارتش، کسی که حمله فورت هود را به انجام رسانید، به نظر می‌رسد که او با نقش خود در ارتش ایالات متحده از زمان شکل‌گیری جنگ عراق در سال ۲۰۰۳ در کشمکش بوده است. از یک طرف، وفاداری او به ارتش ایالات متحده ضرورت می‌نماید که روزی از او خواسته شود با مسلمانان در دیگر نقاط جهان در جنگ‌هایی که او آن را ناعادلانه می‌بیند، به مبارزه بپردازد. از سوی دیگر، آیا وفاداری او به مسلمانان در دیگر نقاط جهان مستلزم می‌کند که ارتش ایالت متحده را ترک کند، یا حتی علیه آمریکا مبارزه کند؟ هویت سیاسی - نظامی از جنگ با ترور در عمیق‌ترین سطح از وجود او نفوذ کرده است. از سال ۲۰۰۳ تا سال ۲۰۰۷، زمانیکه او در برنامه روانپزشکی در والتر رید مرکز نظام پزشکی ملی در بتسدا^۱، مریلند^۲ ساکن بود، او به وضوح سوال کرد که می‌تواند در مبارزه با دیگر مسلمانان شرکت کند؟ و پرسید که آیا به خاطر وضعیت مخالفت با جنگ واجد شرایط است؟ او واجد این شرایط نبود. برای همین در ارائه دانشگاهی که از او درخواست شد، تصمیم گرفت به بحث تفاسیر اسلامی در مورد مشروعیت خشونت بپردازد. او به یکی از همکارانش برای به کار بردن نوشته‌ی بعدی‌اش، در دانشگاه در نزدیکی خدمات علوم بهداشتی، برای جلوگیری از گسترش مبارزه در کشوری با اکثریت مسلمان اعتماد کرد. در ارائه اول او سوال دیگری کرد که آیا جنگ با ترور در واقع جنگ با اسلام نیست؟ بنابراین او یک مطالعه تحقیقاتی را مطرح کرد در مورد اینکه مسلمانان در خدمت

¹ Bethesda

² Maryland



یک نظام، بین وفاداری خود به ارتش ایالات متحده آمریکا و وفاداری خود به مسلمانان در دیگر نقاط جهان دچار تعارض می شوند. در پایان دسامبر ۲۰۰۸ حسن ایمیلی برای انور العولقی فرستاد که در مورد "برخی از نظرات کلی در مورد مسلمانان در ارتش ایالات متحده" پرسیده بود. او در مجموع هیچ‌ده ایمیل فرستاد و دو پاسخ دریافت کرد که در هیچ کدام از پاسخ‌ها، هیچ عملی در راستای سوال یا پیشنهاد اصلی او انجام نگرفته بود. حسن در ژوئیه ۲۰۰۹ به مرکز پزشکی ارتش در فورت هود تگزاس فرستاده شد و جلسات روان درمانی را با سربازان آسیب دیده از جنگ در عراق و افغانستان برگزار کرد. بر اساس توصیف بیماران خود، او درخواست داد که مافوقان نظامی به بررسی جنایات احتمالی جنگی بپردازند. اما درخواست او رد شد. در اوت ۲۰۰۹ ماشین حسن دستکاری شد: پس از آنکه معرجم دستگیر شد، مشخص شد که او برجسب سپر مسلمانی حسن را دیده بود و توسط اسلام‌هراسی تحریک شده بود. دو ماه بعد ارتش ایالات متحده به حسن گفت که او به زودی به افغانستان اعزام خواهد شد. معضل طولانی او در حال حاضر یک مسئله فوری عملی است تا اینکه یک بحث علمی باشد. او دیگر نمی‌تواند در درون خود شامل تقسیم دو هویت متناقض باشد. ماه بعد او وارد مرکز استقرار فورت هود شد و با یک هفت تیر نیمه اتوماتیک مجهز به دید لیزری، دوازده سرباز آمریکایی و یک گروه از کارکنان دفاع را کشت و چهل و دو تن را مجروح کرد.





سه کلمه برای مردگان و زندگان

اتین بالیبار / ترجمه مصطفی درویشی

یکی از دوستان قدیمی‌ام در ژاپن، هاروهیسا کاتو- استاد اسبق دانشگاه تودای- برابم نوشت: «تصاویر فرانسه ماتم‌زده را دیدم. کل این وقایع مرا تکان داد. در طول این سالیان به مجموعه وُلینسکی^۱ واقعاً علاقه داشتم، مشترک همیشگی هفته- نامه کانارد آئنسه^۲ بودم و از کاریکاتورهای هر هفته کابو^۳ از «بیوف» لذت می- بردم. هنوز مجموعه «کابو و پاریس» را روی میزم دارم که شامل مجموعه‌ای از طرح‌های خوب او از دختران ژاپنی، و توریست‌های در حال خوشگذرانی در شانزله‌زیه است.» اما به فاصله کمی، «سرمقاله اول ژانویه لوموند با این کلمات آغاز می‌شود: «رؤیای یک دنیای بهتر؟ برای تحقق جهانی بهتر، در گام نخست باید مبارزه‌ای شدید علیه دولت اسلامی و سبیت کور آن سامان داد». این جمله حسابی توی ذوقم خورد، در نظرم بیانی تناقض‌آمیز در خود داشت چراکه می- گفت برای برقراری صلح نیازمند جنگ هستیم.»

1 طرح و کاریکاتوریستی که در حمله مسلحانه به مجله شارلی ابدو کشته شد.

2 Canard enchaîné نام مجله‌ای فرانسوی است.

3 Cabu و کاریکاتوریست دیگری که در حمله مسلحانه به مجله شارلی ابدو کشته شد.



دیگرانی هم بودند که از سرتاسر جهان برایم نوشتند- از ترکیه، آرژانتین، ایالات متحده آمریکا و...- که جملگی همدردی و همراهی‌شان را با قربانیان بیان می‌کردند و البته نگران بودند؛ نگران امنیت، نگران دموکراسی و نگران تمدن‌مان- باید بگویم که نگران روح‌مان بودند. می‌خواهم در اینجا، هم به این افراد و هم به دعوت روزنامه لیبراسیون برای نگارش یادداشت پاسخ بگویم. روشنفکران هم بی‌آنکه بیش‌ی ممتاز برای خود قائل شوند یا موضعی مبهم اتخاذ کنند، باید بدون اکراه و محاسبه‌گری پنهان نظرشان را ابراز کنند. این وظیفه‌ای است که بر دوش- شان قرار دارد: در هنگامه خطر، آنها نیز باید سخن بگویند. امروز، و در چنین موقعیت خطیری، می‌خواهم درباره سه واژه بنویسم.

اجتماع. بله، ما به اجتماع نیاز داریم: برای سوگواری، برای همبستگی، برای محافظت از هم، برای تأمل. این «اجتماع» اهلِ طرد کردن نیست، به ویژه طرد کردن شهروندان فرانسوی یا مهاجرانی که تبلیغات خصمانه دم‌افزون پیرامون واقعه شارلی ابدو، آنها را مهاجمان و تروریست‌هایی ترسیم می‌کند که سپر بلای ترس- ها، اوهام و بیچارگی‌مان باشند. این اجتماع حتی کسانی را که مثل جبهه ملی فکر می‌کنند، یا با نثر هالیبیک^۱ افسون شده‌اند؛ طرد نمی‌کند. بنابراین اجتماع باید عقایدش را با صدای بلند ابراز کند و این [ابراز عقیده‌ها] به مرزها محدود نمی‌شود. بدیهی است که به اشتراک‌گذاری احساسات، مسئولیت‌ها و طرح‌هایی که به

۱ نویسنده فرانسوی که رمان اخیر او به نام «تسلیم»، فرانسه‌ای را تصویر می‌کند که Houellebecq
رئیس‌جمهوری مسلمان در انتخابات آن پیروز شده و قوانین اسلامی را به طور کامل به اجرا درمی-
آورد.



واسطه «جنگ داخلی جهانی»^۱ معاصر ضرورت یافته؛ باید به طور دسته‌جمعی، و در سطح جهانی، و اگر ممکن باشد (به بیان کاملاً درست ادگار مورن) درون چارچوبی «جهان‌وطنی»، تحقق یابد.

به همین دلیل است که نباید اجتماع را با «واحد ملی» یکی پنداشت. مفهوم واحد ملی، در عمل، تنها در خدمت اهداف شرم‌آور بوده است: خاموش کردن پرسشگری‌های آزاردهنده یا قبولاندن اینکه یک وضعیت استثنایی غیرقابل اجتناب است. در حالی که حتی جنبش مقاومت فرانسه در جنگ جهانی دوم نیز دست به دامان چنین اصطلاحی (ولو با نیت خیر) نشد. اما امروزه شاهدیم که رئیس‌جمهور فرانسه چگونه در فراخوان عزای عمومی ملی - چنانکه بدعت اوست - نهایت استفاده را از این اصطلاح بُرد تا مداخلات نظامی کشور را توجیه کند. مداخلاتی که مشخص نیست جهان را به سرایشی فعلی سوق نداده باشند. بعد از همه بحث‌هایی که پیرامون ملی بودن این دسته یا آن دسته از احزاب داشتیم (و همگی بی‌فایده بودند)، همه احزاب ناچارند این صفت را یدک بکشند. آیا کسی می‌خواهد با خانم لوپن رقابت کند؟

بی‌مبالاتی^۲. آیا کاریکاتوریست‌های شارلی ابدو بی‌مبالات بودند؟ بله، ولی این واژه دو معنا دارد که کم و بیش می‌تواند از هم تفکیک شود (و البته این تمایز تا حدی ذهنی است). اول اینکه، این واژه می‌تواند به معنای بی‌اعتنایی به خطر، ریسک‌پذیری؛ یا به قول برخی دلاوری و قهرمانی باشد. ولی علاوه بر این، به معنای بی‌تفاوتی نسبت به پیامدهای شوم یک عمل تحریک‌آمیز غیرمغرضانه نیز

— نویسنده جهان را یک کل متحد در نظر گرفته که هر جنگی در آن به معنای world civil war¹ جنگی داخلی است. از این رو، از این عبارت استفاده می‌کند.

² Imprudence



هست: به این معنا که، تحقیر میلیون‌ها نفری که پیش از این در جامعه بدنام شده‌اند و انگ خورده‌اند، می‌تواند متعصبان دارای تشکل و سازمان را برای سوء استفاده از آنها ترغیب کند. معتقدم شارپ و رفقاییش از هر دو نظر بی‌مبالات بودند. امروز که این مبالاتی به بهای زندگی‌شان تمام شده - و آشکار شدن خطر مرگباری که بر سر راه آزادی بیان وجود دارد - تنها می‌خواهم در خصوص جنبه اول فکر کنم. ولی فردا و پس فردا می‌خواهم درباره هوشمندانه‌ترین شیوه برای مقابله با دومین جنبه بی‌مبالاتی و رابطه‌اش با اولی تأمل کنم. و این کار لزوماً دربردارنده ترس و بزدلی نیست.

جهاد. تعمداً با واژه‌ای بحثم را به پایان می‌برم که مردم از آن بسیار وحشت دارند، چراکه وقت مناسبی است تا همه دلالت‌هایش را بررسی کنیم. دیدگاهم درباره این موضوع هنوز ناپخته است، اما درباره آن اشتیاق زیادی دارم: با وجود اینکه که اصطلاح سرنوشت ابهام فراوانی دارد؛ ولی «سرنوشت‌مان در دستان مسلمانان است». چرا؟ زیرا یقیناً باید علیه این یک‌کاسه‌کردن‌ها و در ضدیت با اسلام‌هراسی که مدعی است در قرآن و احادیث دعوت به قتل وجود دارد، موضع‌گیری کرد. اما صرف موضع‌گیری کافی نیست.

تنها راه پاسخگویی به شبکه‌های جهادی که از اسلام سوء استفاده می‌کنند و قربانیان اصلی‌شان در جهان و در اروپا خود مسلمانان هستند، نقد دینی [یا الهیاتی]، و نهایتاً اصلاح عقل سلیم و فهم عامیانه دینی است، تا آنجایی که مؤمنان، جهادگرایی را نوعی کلاهبرداری تلقی کنند. اگر چنین نشود، همگی ما در چنبره مرگبار تروریسم - تروریسمی که همه تحقیرشدگان و رنج‌دیدگان جامعه بحران - زده ما را به خود جلب می‌کند - ، و «سیاست‌های امنیتی» ای که آزادی‌مان را محدود می‌کند و توسط دولت‌های بیش از پیش نظامی اعمال می‌شود، اسیر



خواهیم شد. بنابراین مسلمانان مسئولیتی مشخص، یا تکلیف واجبی بر دوش دارند. اما «ما» نیز مسئولیم، البته نه از آن حیث که «ما»یی که از آن صحبت می‌کنم در اینجا و اکنون - تعداد زیادی از مسلمانان را نیز شامل می‌شود. بلکه به این دلیل که تا وقتی، با گفتمان منزوی‌کننده در باب مسلمانان و دین و فرهنگشان را کنار بیاوریم، امکان چنین نقد و چنین اصلاحی تا حد صفر کاهش می‌یابد.





شارلی ابدو، هراس و جنگ جهانی

آنتونیو نگری / ترجمه مصطفی درویشی

پیامدهای مربوط به رخداد فرانسه که با کشتار شارلی ابدو شروع و به راهپیمایی جمهوری خواهان ختم شد چه بوده است؟

پیامدهای حمله هفتم ژانویه درست مثل همه حملات تروریستی از این دست بوده است. حالا دیگر سیر پیامدها را به خوبی می‌دانیم: سرود ستایش برای امنیت، عذرخواهی‌ها از جانب پلیس و نیروهای امنیتی، نفرت از دشمن، هرکسی درباره خطرناک بودن دشمنان هشدار می‌دهد و غیره. از این گذشته، در این ماجرا، شاهد دیوسازی [از مسلمانان] و [اغراق درباره] خطرات اسلام هستیم. هنوز نمی‌دانیم پیامدهای راهپیمایی یازدهم ژانویه چه خواهد بود. برای اینکه دقیق‌تر باشیم باید بگوییم: بسیاری تصور می‌کنند چهار میلیون فرانسوی، از همه رنگ‌ها و مذاهب که به نام «برادری» راهپیمایی کردند؛ فریب خورده‌اند و بسیاری هم گمان می‌کنند که این افراد نمی‌توانند شور دموکراتیک خود را در برابر قدرت نژادپرستانه دولت و ترندهای حيله‌گرانه قدرت‌های حاکم پیروز گردانند. اما من گمان می‌کنم که این راهپیمایی می‌تواند سرآغاز نقش برآب کردن آن سناریو باشد، و اینکه این راهپیمایی می‌تواند چرخه رشد جناح راست متعصب و فاشیستی را در اروپا متوقف سازد یا دست کم شروعی برای این توقف فراهم سازد. راهپیمایی یازدهم



ژانویه نیروی مثبتی در خود داشت: شباهتی به اعتراضات فاشیست‌ها و بنیادگرایان کاتولیک در پاییز نداشت. و به نظر می‌رسید از خواسته آن طبقه سیاسی فراتر رفته باشد. باید ببینیم که چه رخ می‌دهد. باید دید که آیا راهپیمایی یازدهم ژانویه آنقدر قدرت سیاسی (و شعور سیاسی) در خود دارد که باب گفتگو را با حومه شهرهای بزرگ که از ۲۰۰۵ مسکوت مانده است؛ از نو باز کند. باید منتظر ماند و دید که آیا این راهپیمایی قادر است ابزارسازی غیرعاقلانه از بحران را که تنها می‌تواند به تعصب‌گرایی و فاشیسم ختم شود؛ تحت کنترل درآورد. تنها در این صورت است که ممانعت از اوج‌گیری نیروهای ملی جناح راست میسر می‌گردد. فرانسه نیازمند حومه شهرهاست، راهپیمایی یازدهم ژانویه برای همه کسانی که گوشه‌شنوا دارند، همین خواسته را فریاد زد.

آیا فکر می‌کنید، همانطور که بسیاری اذعان می‌کنند، ممکن است با جنگ جهانی سوم مواجه شویم؟

نه، به هیچ وجه چنین اعتقادی ندارم. نه حمله اسلام‌گرایان در هفتم ژانویه سارایووی جدیدی رقم زد، و نه رفقای ما در شارلی ابدو دوک فردیناند بودند. علاوه بر این، جنگ‌هایی که در آن بخش از دنیا به وقوع پیوستند، چندان موفقیت‌آمیز به پایان نرسیدند. مشکل اساسی جای دیگری است: دریای چین. اگرچه که فقط نتایهاو (حتی برخلاف میل آمریکایی‌ها) و تعداد کمی از پیروان کور اورینا فالانچی افراطی (نویسنده و روزنامه‌نگار طرفدار اسلام‌هراسی) خواهان جنگ با اعراب هستند؛ اما دریای چین مرکز ثقل رویدادهاست، جایی که هر چیزی ممکن است رخ دهد. نه، به نظرم هیچ جنگ واقعی و بزرگی رخ نخواهد داد و اگر اربابان ما به چنین جنگی وارد شوند حتماً شکست می‌خورند؛ ابتدا در



کشور خودشان و سپس در خارج، یعنی در دنیای جهانی شده. با این حال آنها می-خواهند وحشت در قلب‌های ما لانه کند. در چنین موقعیتی، گمان می‌کنم که این ما هستیم که باید به این درک فوری برسیم که هر چه سریع‌تر به لحاظ سیاسی سازمان و انسجام پیدا کنیم. آن زمان که رأسی سیاسی از دل جنبش‌ها بیرون بکشیم: آن زمان قادر به ابراز قدرت و ارائه برنامه سیاسی خواهیم بود. اگر می-خواهیم بیش از این نترسیم و اگر احساس می‌کنیم (مثل همه کسانی که در راهپیمایی یازدهم ژانویه بودند) در فقر و برادری می‌توانیم پیروز باشیم، سازمان-یابی سیاسی ضرورت دارد.





شارلی به هر قیمتی؟

فردریک لوردون / ترجمه مجتبی لشگری

اقتصاد دان و نویسنده بردگان راغب سرمایه، شعار "جیسس چارلی" یا همان چارلی هبدو معروف را در ماجرای حمله به دفترش توضیح می‌دهد. زمانی که قدرت دگرگون شونده مرگ-مطالبه‌ای آیینی اجتماعی که آن‌هایی را که از دنیا رفته‌اند گرامی می‌دارد- در ترکیب با قدرت احساسی که تمام جامعه را در بر گرفته است قرار می‌گیرد، آنگاه می‌توان از روزهای سخت پیش روی اندیشه‌ای روشن واهمه داشت. این همان چیزی است که ما بدون هیچ تردیدی با آن برخورد می‌کنیم. در مورد هر چیزی، بخش و زمان اجتماعی در مورد هر هدفی وجود دارد: زمان بازتابی، زمان گفتن دوباره چیزها.

با این حال، اگر اولین مسئولیت ما یادبود و گرامیداشت آن‌هایی است که از دنیا رفته‌اند، این موضوع نباید دلالت بر اعمال محدودیت‌هایی بر آن چیزهایی باشد که ما می‌توانیم بگوییم- حتی اگر آن مرگ و آسیب‌های پس از آن در شدیدترین حالت ممکن باشند. این موضوع را مشخصاً می‌توان در تلاش برای ارائه وضوح بیشتر در میان سردرگمی شدید سیاسی و روشنفکرانه‌ای که چنین واقعه‌نهایی‌ای بر می‌انگیزاند ملاحظه نمود. این سردرگمی در وضعیت روشنگرانه



رسانه‌ها- که همواره بر قدرت آزادی بیان تاکید می‌کنند- و سیاستمدارانی که متخصصان در هنر ترمیم و بازیابی این وضعیت‌ها هستند گریز ناپذیر است. می‌توانیم ملاحظه کنیم که جوهره اساسی این سردرگمی به درستی در عبارت "جیسس چارلی" قرار گرفته است. این عبارت به قدر کافی واضح است، اگرچه مجموعه کاملی از دلالت‌های تامل برانگیز همچنان در آن دیده می‌شود. "جیسس چارلی" حتی اگر کاملاً ساده به نظر برسد، اما به راستی معنای دقیق آن چه چیزی است؟ "کنایه" نامی است برای اشکالی از گفتار که چیزی را نه با نام اصلی‌اش بلکه با نام چیزی که بدان مرتبط است خطاب می‌کند؛ برای مثال ما تاثیر را برای علت، محتوا را برای دربردارنده، یا جزء را برای کل در نظر می‌گیریم. در مورد "جیسس چارلی" ابهام و سوال مربوط به کلمه "چارلی" در این واقعیت نهفته است که این کلمه اشاره به مجموعه متنوعی از چیزها دارد که هم متفاوت و هم مرتبط به هم هستند. این چیزهای متفاوت، وظایف متفاوتی را برای ما آشکار می‌کنند، در حالی که نسبت‌های این مفاهیم کنایی منجر به دشوار و گیج‌کننده شدن‌شان می‌شوند و در عین حال به غوطه‌وری‌شان در قالب انبوه مفاهیم نامعلوم نیز کمک می‌کنند.

چارلی فراتر از همه این‌ها، دلالت بر مجموعه‌ای از افراد حقیقی و انسانی دارد- در واقع با این کلمه سریعاً متوجه می‌شویم که صرف استفاده از کلمه "چارلی" به توصیف تمامی این افراد می‌پردازد تا آن که صرفاً اشاره به آن دو افسر پلیس، نگهبان ساختمان و نیز آن فرد بدشانسی که از بد حادثه دقیقاً در همان روز به آن اداره سر زده بود، و همچنین آن پنج نفر دیگری - که چهار نفرشان یهودی بودند- که دو روز پس از این حادثه کشته شده بودند داشته باشد.



تنها زمانی می‌توان از اخبار این حملات، مبهوت و هراسان نگشت که تمام انسانیت خود را از دست داده باشیم. در واقع چنین واکنش احساسی شدید در برابر این موضوع نشان دهنده این واقعیت است که این ناراحتی‌ها صرفاً برای مجموعه‌ای از افراد حقیقی مورد حمله واقع شده نیست. در این جا است که با دومین معنای محتمل "چارلی" برخورد می‌کنیم: چارلی به مثابه یک مفهوم کنایی برای اصول آزادی بیان: حقوق مربوط به ابراز و بیان خود بدون ترس از به خطر افتادن امنیت خود، در واقع همان حقوقی که در قلب و مرکزیت شیوه زندگی فعلی ما قرار دارند.

بنابراین، بدون هیچ تردیدی می‌توان نسبت به چارلی و دیگر افرادی که کشته شدند احساس یکی بودن و قدردانی را تجربه نمود، هرچند در شرایط دیگری- زمانی که کشته شدن افراد دیگر به یاد می‌آید- نیز می‌توان این احساس را تجربه نمود؛ این مقایسه‌های عمومی گاهی به نحوی عجیب دیده می‌شوند.

همچنین احساس یکی بودن با چارلی را می‌توان در قالب ایده‌ای کلی، اگر در قالب شکلی از زندگی آن را در جامعه‌مان نبینیم، حداقل در سازمان گفتار و سخن تجربه نمود؛ یعنی عدم تمایل به تسلیم شدن در برابر حملاتی که با اعمال شدیدی در صدد مسکوت کردن این گفتار هستند. بنابراین می‌توان تصور نمود جامعه‌ای که توانایی برگشت به یکی از پرقدرت‌ترین و معمول‌ترین باورهایش را دارد، زنده بودن و پویایی خود را نشان می‌دهد.

با این حال، این سوال پیچیده‌تر می‌شود زمانی که "چارلی" را نه به عنوان مجموعه‌ای از افراد حقیقی یا اصول عام، بلکه به مثابه تصاویر عمومی مربوط به یک روزنامه در نظر آوریم. مطلقاً هیچ تناقضی میان ترسیده بودن به دلیل یک فاجعه انسانی و خیره شدن به تصویر آغازین از این روزنامه وجود ندارد و من آن



را بیشتر در چهارچوب مخالفت‌های شدید سیاسی دیدم. اگر به نحو منطقی متوجه شده باشیم، "جیسس چارلی" پلی بود برای تشخیص و یکی نمودن خودمان با چارلی هبدو، اگرچه برای من غیر ممکن بود. من چارلی نیستم و در هیچ زمان و لحظه‌ای نمی‌توانستم که باشم.

در عرض چند ساعت، نظامی از کنترل سیاسی و احساسی افراد را تحت تاثیر قرار داد. حریق اشاعه‌یابنده "جیسس چارلی" به سرعت و به نحوی غیر قابل توقف به یادآورنده اعلان ۱۲ سپتامبر ۲۰۰۱ با عنوان ما همه آمریکایی هستیم است. کمتر از یک نصف روز به طول انجامید تا این موضوع تأیید و به صورت شعار جمع اول شخص مورد استفاده واقع شود: ما همه چارلی هستیم. تبریک و خوشامد به دنیایی که همه ما در آن هم صدا هستیم و لعنت به دنیایی که هیچ کس اینگونه نیست. و ما آزادی‌اندیشه‌هایمان را با در هم شکستن اختلاف‌ها به نحوی پنهان و مبهوت از احساس فاجعه‌ای به همراه توافقی سیاسی با یک هیئت تحریریه جشن می‌گیریم. تا به جایی که خبرگزاری انگلیسی‌زبانی را متهم می‌کنیم که از روی دورویی و انسجام ناکافی (یا همان تبعیت) از بازنشر مجدد کاریکاتورها خودداری می‌کند. بنابراین شنیدن مجادلات معمول و اساسی‌ای که از آزادی بیان دفاع می‌کنند دلالت بر تأیید هر آن چیزی که شما در مقام دفاع آن برآمده‌اید نیست.

این هم‌رأیی به قدری مهم و عالی بوده است که افراد گوناگون مردم را به تجدید نمودن آن ترغیب کرده است. پیش از همه، رسانه را با اطمینان می‌توان انعکاس فرصت طلبانه- و مشابه با اقتدارهای سیاسی‌ای که در بی‌اعتباری خاصی مشترک بوده‌اند- و فرصتی خوب برای پنهان شدن در پشت پرچم "آزادی رسانه‌ها" دانست که آخرین پناهگاه رذل‌صفتان است. برای مثال لیبراسیون^۱ که وانمود کرده

¹ Libération



است کارمندان چارلی هبدو را در اداره خود جای داده است. لیبراسیون، این نشریه پر مدعا و قدیمی که به هر قدرتی نزدیک شده است، اکنون خودش را در سنگر آزادی بیان قرار داده است! چقدر طول می کشد تا لیبراسیون در این چارلی ایسم خود شکست بخورد؟

اسپینوزا در یکی از نامه‌های خود می‌نویسد، "اگر آن تمسخر کننده مشهور (دموکریتوس) هم اکنون زنده می‌بود، قطعاً از خنده می‌مرد". قطعاً درست است که جای خندیدن بسیار است، وقتی که بخش‌های سازش با نظم اجتماعی را می‌بینیم که آوازی ضد همشکل‌گرایی و انهدام نژادی را با اجرای صادفانه‌ای می‌نوازند. در طی سالیانی می‌توانیم بخندیم... اما نه برای مدت‌های بسیار، هرچند می‌توانیم امیدوار باشیم که روزی از این دو رویی رها شویم.

ما قدرت‌های سیاسی را در اختیار نخواهیم داشت - و چه خوب که اینگونه خواهد بود: آن‌ها هیچ تمایلی به گشودن چشمان ما ندارند و اتحاد ملی همواره و شدیداً وابسته به منابع آن‌ها بوده است. اشتیاق اولاند قدم به قدم بیشتر شده است، زمانی که اوربان، پروچنکو، نتانیاو، لیبرمان و دیگران را به پاریس، "پایتخت جهان" دعوت کرده است تا خودش را مطرح‌تر نماید، چنین جلوه‌های اخلاقی شرافتمندی که در تقسیم زمان خود مابین دفاع از آزادی مطبوعات و ارتقا و بهبود گفتگوی ادیان شناخته می‌شوند.

خوشبختانه بخشی از بیانات و صداها به بیان دغدغه‌ای در مورد استفاده - یا بیشتر از آن، سوء استفاده‌ای - پرداخته‌اند که دولت، تحرک عمده‌ای در جهت انجام مطالبات رأی‌دهندگان خود انجام داده است. بهتر است امیدوار باشیم که دیگران پیشنهاد کنند تا نویسندگان روزنامه‌ها استراحت کوتاهی برای به حالت عادی برگشتن به خود اختصاص دهند.



در رقابت برای ادامه دادنِ اکنون به نحوی که هم سطح تاریخ باشد، حتی به نحو مهیب و عجیبی از اخبار حساس، اولین اقدام همان اعلان تاریخ است، آن تاریخ به قدر کفایت منطقی بود تا هر کسی در مورد تاریخ و نسبت‌های تاریخی راهپیمایی یکشنبه پاریس فریاد برآورد. چه بسا می‌توانیم بگوییم که این واقعه بی‌هیچ شکی در برخی جهات تاریخی بوده است. حداقل تا بدین حد که اولین راهپیمایی‌ای بوده است که برآورد پلیس، شانس فراتر بودن از آمار ارئه شده از سوی سازمان دهندگان را داشته است. تا آن حد که می‌دانیم، چیز زیادی از راهپیمایی‌های انبوه پیشین باقی نمی‌ماند (راهپیمایی کارپنتراس به دلیل توهین به آرامگاه‌های یهودیان و همچنین راهپیمایی ۱ می ۲۰۰۲ که له‌پن به دور دوم انتخابات ریاست جمهوری دست یافت): این جوشش‌های جمعی به لحاظ ماحصل سیاسی کاملاً بی‌حاصل بودند.

چیزهای بسیار متفاوتی را این بار می‌توان ملاحظه نمود؛ میزان وفاق و اتحاد حداکثری و محتوای سیاسی احتمالی کمتر. در این جابجایی، تا بدان حدی که تضارب و تضاد که جوهره بسیار مهم سیاست است تقلیل می‌یابد، انبوه متحدی تمایل به غیر سیاسی بودن می‌یابند. شاید بتوان آن را انقلاب دانست، اما من کاملاً مطمئن نیستم که این موضوع در این مورد وارد است...

همچنین می‌توانیم از واقعیت "اتحاد ملی" که هر کسی به شیوه خودش یادبود و گرامیداشت برپا می‌کند سوال کنیم. همه چیز نشان می‌دهند که راهپیمایی پاریس، علی‌رغم اندازه گسترده‌اش نشان دهنده یک همگنی جامعه‌شناختی است: سفید پوست، شهری و تحصیل کرده. اعداد به خودی خود نمی‌توانند بازنمایی کاملی را ارائه دهند: سطح مشارکت استثنایی مربوط به بخش خاصی از جمعیت می‌تواند به قدر کافی ارائه‌دهنده آن نتیجه‌گیری باشد.



اتحاد ملی؟ مردمی که با یکدیگر راهپیمایی می‌کنند؟ فرانسه ایستاده بر پاهای خود؟ شاید ما باید نگاه دیگری کنیم، مخصوصاً برای بررسی این بیانیه که مشکل حل شده است لزوماً شیوه‌ای دسیسه‌آمیز برای مجدداً بیان نمودن آن و یا کاملاً انکار نمودنش لازم نیست. تسلط همواره متمایل به بیان عام و باور به هستی اجتماعی به مثابه کلیت و تمامیت هر آن چیزی است که در مورد جامعه می‌توان گفت. راهپیمایی یکشنبه را می‌توان نمودی از بورژوازی تحصیل کرده دانست که به قدرت خود می‌اندیشد.

شیوه‌ای مبهم وجود دارد که افراد خود را مشعوف در تاریخی تخیلی می‌یابند، قطعی‌ترین شیوه فرار از تاریخ واقعی - تاریخی که بیرون از تمام تخیلات پی در پی و متغیر و به طور طبیعی در گذشته ما اتفاق می‌افتد. تاریخ واقعی که ما با آن روبرو هستیم چهره‌ای زشت در مورد تاریخ تخیلی دارد. اگر می‌خواهیم شانس برای برگرداندن آن داشته باشیم، دیگر زمان مویه و زاری گذشته است، زین پس باید به کنار نهادن خلسه خود و مشارکت مجدد در سیاست بیاندیشیم. اما این بار برای تاریخ واقعی.



واسازی عقل و نقل با هم - بسته به شدت و حدت این واسازی - به نوعی تکثرگرایی می انجامد؛ اما واسازی عقل در مقام امر کلی و در مقابل اعطای کلیت مطلق به شرع، همان منطق بنیادگرایی اسلامی است. به بیانی دیگر، آنجا که عقل خودآینی اش را از دست می دهد و به نظام دیگری که مدعی تمامیت و کلیت است وابسته می شود، خطر بنیادگرایی وجود دارد.

